X. J. KURCZEWSKI

METAFIZYKA ONTOLOGJA i PSYCHOLOGJA

STRESZCZONA Z PODRĘCZNIKA SEMINARJUM ŚW. SULPICJUSZA

DRUK JÓZEFA ZAWADZKIEGO W WILNIE · 1910 ROKU

WSTĘP

Metafizyka jest nauką o rzeczach nadzmysłowych, teoretycznie, rozumowo, traktowanych: czyli nauką spekulatywną o pojęciach oderwanych, przez umysł nasz wytworzonych i o istotach duchowych. Dzieli się na 3 części: Ontologję, Teodyceę i Psychologję. Pierwsza podaje nam zasady o bycie wogóle, w znaczeniu oderwanem — abstrakcyjnem: o rodzajach, własnościach i przymiotach bytu, oraz o wzajemnym stosunku porządku i celu bytu, w rozmaitych pojęciach wyobrażanego. Stąd ontologja nazywa się metafizyką ogólną, a przez niektórych filozofów—i filozofją pierwszą. Teodycea poucza nas o Bogu i Jego naturze i doskonałościach, dostępnych badaniom rozumu przyrodzonego. Psychologja zaś uczy o istocie, własnościach i zdolnościach

duszy ludzkiej. Teodycea i psychologja, ponieważ traktują o istotach duchowych, istniejących rzeczywiście, wykazując szczególnie ich rodzaj, własności i wzajemny stosunek, nazywają się metafizyką specjalną, albo też i pneumatologją—nauką o duchach.

Od początku 18 w. niektórzy filozofowie do metafizyki dodali kosmologję, jako naukę, traktującą w sposób abstrakcyjny, spekulatywny, o elementach pierwotnych i własnościach istot cielesnych, o początku, celu i prawach natury widzialnej, o czasie, przestrzeni i t. p. Zwolennicy jednak filozofji scholastycznej dodatku tego nie uwzględnili i kosmologji nie uznają za część oddzielną filozofji, gdyż zasady i pojęcia kosmologiczne rozważane bywają w metafizyce ogólnej i specjalnej.

Określenie ontologji.

Nazwa ontologji składa się z greckich wyrazów „ontos“ i „logos“, co znaczy—„nauka o bycie“; określa się, jako część filozofji, traktującej o bycie w ogólności, o jego rodzajach, oraz wzajemnym stosunku objawów bytu. Z tego określenia wynika podział ontologji na 3 części: 1) o bycie, 2) o rodzajach, 3) o stosunku rodzajów bytu.

I. O bycie. —(De ente.)

Byt—ens—według prawideł logiki, określonym być nie może, gdyż nie ma rodzaju wyższego i odrębnej cechy, sobie właściwej (genus et deferentiam); określa się więc za pomocą wyjaśnienia. Wyraz „byt“ oznacza to, co istnieje, albo istnieć może, np. Bóg, człowiek, kolor, dźwięk, ruch i t. d. Byt należy odróżniać od istoty (substantia), gdyż byt oznacza każdy objaw istnienia, a istota oznacza istnienie pewnego przedmiotu samego w sobie, niezależnie od innych, np.: drzewo jest istota; kolor zaś jest bytem, który nie może istnieć bez istoty, na której się odbija; człowiek—istota; złość—byt etc. Byt sprzeciwia się nicości, a istota sposobowi (modo) istnienia zależnego (in aliquo).

Uwaga. W potocznej mowie „byt“ i „istota“ używane bywają bez różnicy; przeciwnie, wyraz „rzecz“ „res“—w mowie potocznej stosuje się tylko do istot bezdusznych, a w filozofji—do każdej istoty.

O przymiotach i własnościach bytu.

(Attributa et proprietates.)

Przymiotem bytu nazywamy to, co się bytowi należy albo przydaje, np. Bogu—nie-

skończoność, człowiekowi—śmiertelność, zdolność rozumowania. Przymiot i własność często się używają, jako wyrazy jednoznaczne; ściślej biorąc, przymiot oznacza to, co się komu przydaje ze względu na pewne warunki i okoliczności: człowiek biały, czarny; własność zaś to, co się komu należy z przyrodzenia: człowiek duchowo-cielesny.

Z pojęcia o bycie wypływają zasady logiczne: co jest — jest: zasada tożsamości; i to co jest, nie może nie być: zasada przeciwieństwa.

O możliwości. (De possibilitate.)

Możliwość, rozpatrywana wogóle, oznacza przymiot bytu, na zasadzie którego byt może istnieć, lub nie. Stąd wynika, że wszelki byt jest możliwy i wszelka rzecz możliwa jest bytem. Rzecz niemożliwa nie jest bytem, jest niczem. Możliwość bywa metafizyczna, czyli wewnętrzna (interna): i fizyczna, czyli zewnętrzna (externa). Możliwość metafizyczna polega na zgodności wzajemnych własności, z których się byt składa, np. koło składa się z okrągłości, płaszczyzny, równych promieni; niemożliwość metafizyczna polega na niezgodności przymiotów, którebyśmy chcieli połą-

czyć, np.: okrągłość i kwadrat uniemożliwiają kwadraturę koła. Możliwość fizyczna, czyli zewnętrzna, polega na tem, że pewien byt może istnieć lub nie, może zacząć istnieć lubo nie istnieje; ta możliwość nazywa się wytwórczą, productibilitas, np. świat inny, niż obecny.

Z pojęcia o możliwości wynika, że to, o czem mamy pojęcie, istnieje; ale z tego, że czegoś nie pojmujemy, nie wynika, żeby to nie istniało. Stąd, że nie możemy wykazać niemożliwości, nie możemy sądzić o możliwości. Rzeczy możliwe różnią się od nicości, gdyż o możliwych mamy pojęcie, o nicości zaś nie.

O istnieniu. (De existentia.)

Istnienie czuje i rozumie każdy człowiek. Filozofowie określają je, jako urzeczywistnienie możliwości (actuatio, realisatio possibilitatis); rozumie się, że takowe pojęcie istnienia stosuje się do istot stworzonych, ale nigdy do Stwórcy, który jest Bytem koniecznym, nieskończonym, wiecznym. Ze stosunku możliwości istnienia wynikają zasady: 1) co jest możliwem, nie wypada z tego, żeby istniało rzeczywiście; z możliwości o istnieniu wnioskować nie można (a posse ad esse non valet

consecutio), 2) uznając istnienie możliwe, uznać należy istnienie konieczne, od którego zależy możliwość.

O istności. (De essentia.)

Istnością, istotą rzeczy, nazywamy to, bez czego rzecz istnieć nie może, np. koło bez okrągłości,—więc okrągłość jest istnością koła. Istność przez scholastyków nazywa się „Quidditas“ (quid est res).

Istność bywa rozumową, czyli metafizyczną; w szerszem znaczeniu oznacza własność rzeczy tak z nią zjednoczoną, iż sama rzecz nie może być bez niej pojęta, np. trójkąt bez linji i kątów. W ścisłem znaczeniu istność polega na zjednoczeniu rzeczy z główną własnością, z której inne wypływają: w kole okrągłość jest główną własnością, z której wynika równomierność promieni.

Istność fizyczną, czyli realną stanowi to, bez czego przedmiot istniejący nie może być dokładnie poznany, czyli wszystkie cechy szczegółowe przedmiotu, np.: dla poznania Piotra trzeba zbadać jego wszystkie przymioty duchowe i cielesne, charakter, naukę, wzrost i t. p.

Uwagi i zasady. Przez istność metafizyczną poznajemy rodzaje rzeczy, a przez fizyczną—jednostki. Istność rzeczy metafizyczną poznajemy w wielu razach dokładnie, jak np.: rodzaje, gatunki; istność zaś fizyczną, czyli jednostek, poznajemy tylko częściowo, gdyż wszystkich własności, jakie posiada jednostka, nigdy wyczerpująco poznać nie możemy. Przymioty istności metafizycznej bywają stałe i zmienne, stosownie do tego, czy oznaczają cechy istotne czy przydane,—w istności zaś fizycznej wszystkie przymioty są istotne, bo stanowią istotę jednostki. Te zaś przymioty bywają pierwszorzędne i drugorzędne, jedne z drugich wypływające: okrągłość — równość promieni, rozum—nauka i t. p.

O naturze. (De natura.)

Przez naturę rozumiemy to samo, co i przez istność, więc albo pewną cechę istotną, pierwszorzędną jakiego przedmiotu, albo też i wszystkie cechy jego. Nazwę natury nadają także filozofowie pewnym przymiotom istotnym bytu, od których zależy cała działalność jego, np.: od porywczości pewnych ludzi

zależy sposób ich postępowania; porywczość jest więc naturą tych ludzi.

Zasady. Istność rzeczy metafizyczna jest niezmienną, fizyczna zaś w rzeczach stworzonych ulega zmianie.

O własnościach bytu. (De proprietatibus entis.)

Trzy są zasadnicze własności bytu: jedność, prawdziwość i dobroć (unitas, veritas et bonitas). *Jedność* przez filozofów nazywana metafizyczną, wogóle zaś uważa się jako matematyczna (numerica), określa się przez omówienie, iż jest tem, co w sobie istnieje niepodzielnie i oddzielone od drugich. Byt się nazywa niepodzielnym, jeżeli jego całość nie da się podzielić na podobne sobie całości czyli istoty, np.: Piotr; jednakże ten byt da się podzielić pod innymi względami: Piotr składa się z duszy i ciała, ciało z wielu członków i t. p. Oddzielność bytu rozumie się nie w samym sobie, ale od innych istot: Piotr, Paweł i t. d. Jedność bywa istotna—substancjonalna (simplicitas) i właściwa jest istotom duchowym, i fizyczna, składająca się z części oddzielnych—ciało; moralna, połączona związkiem pewnych przymiotów, własności i t. p., np.: wojsko; logiczna, łącząca różne istoty

pod względem gatunku i rodzaju: ptaki, zwierzęta. Jedyność (unicitas) należy samemu Bogu. *Prawdziwość* bytu polega na jego zgodzie z pierwowzorem—portret z osoby, z której zdjęty; prawdziwość bywa metafizyczna w tem znaczeniu, że każde stworzenie odpowiada zamiarom Stwórcy; sam Bóg w doskonałościach swoich odpowiada nieskończonemu pojęciu sobie i nazywa się prawdą; prawdziwość logiczna polega na zgodności poznania z rzeczą poznaną (adaequatio intellectus et rei); moralna na zgodności słów z myślą. Brak prawdziwości metafizycznej dowodzi niemożebności, logicznej — błędu, a moralnej — kłamstwa. *Dobroć* metafizyczna polega na zgodności bytu ze swym celem, do którego przystosowany: zegar do pokazywania godzin, pióro do pisania. Te własności mają wszystkie istoty istniejące. Zło i grzech nie są istotami, czyli bytem niezależnym, pozytywnym, ale objawem negatywnym skażonej woli; dobroć moralna polega na zgodności woli z prawem.

O rodzajach bytu. (De speciebus entium.)

Pod względem *rodzaju* byt dzieli się: 1-o) na istniejący w sobie (substantia—istota, jestestwo) i istniejący w innym przedmiocie

(modus—sposób); 2-o) byt nieskończony i skończony—ograniczony i 3-o) duchowy i cielesny.

Istotą czyli bytem w sobie nazywamy to, co istnieje niezależnie od innych bytów, sobie podobnych: człowiek, drzewo, kamień; z tego jednak nie wypływa, iżby każda istota istniała przez się (a se).

Modus jest bytem, istniejącym w innym przedmiocie: kolor, wygląd zewnętrzny, ruch; modus nazywa się także i accidens. Każdy modus każe przypuszczać istotę i zawsze jest jej odpowiedni: modus sequitur esse, np. wygląd człowieka, ptaka, drzewa.

Istota bywa *kompletna* i *niekompletna* (zupełna i niezupełna). Istotą kompletną nazywamy byt o tyle w sobie doskonały, iż jest źródłem swych czynności: człowiek, zwierzę, drzewo. Istota niekompletna oznacza byt, zależny od innych istot, np.: dusza ludzka, istniejąca w ciele, zależy od ciała. Istota kompletna nazywa się *substratem* (podłoże, osobnik) jako byt zależny, podległy swym własnościom; własność zaś, czyli związek, przez który istota niedoskonała staje się doskonałą, nazywa się *subsistencja* (np. związek między duszą i ciałem). Istota kompletna dzieli się na byt rozumny i nierozumny. Istota, jako

byt rozumny, nazywa się *osobą*—persona, substantia completa et rationalis. Do utworzenia osoby może się złożyć kilka substancji, niepodzielnych, albo złożonych. Połączenie kilku substancji w jednej osobie nazywa się zjednoczeniem hypostatycznem (unio personalis hypostatica), np. w Osobie Chrystusa Pana. Czynność połączonej substancji zależy od osoby, nazwa zaś osoby, mającej kilka substancji, może być brana od tychże samych substancji np. o Chrystusie Panu mówimy: Bóg cierpiał, Bóg umarł, gdyż osoba Chrystusa jest Boską; nazywamy zaś Chrystusa Pana—Bóg-Człowiek, Matkę Chrystusową—Boga-rodzica. (Zamiast „substancja“ używa się wyrazu: „natura“.)

Istoty bywają *konieczne* i *przemijające* (necessariae et contingentes). Istota konieczna jest taka, która nie może nie być i której byt jest konieczny istnościowo (essentialiter) — Bóg; istotą przemijającą jest byt, który może być i nie być. Istoty koniecznej nie można pojąć nieistniejącą, a istotę przemijającą można przypuścić w wyobraźni, jako możliwą. Istota konieczna jest rozumna sama w sobie i przez siebie; istota przemijająca może być rozumną w sobie, ale nie przez siebie (a se), np. anioł, człowiek mają rozum od Boga. Istota bywa

nieskończoną, *skończoną* i *nieokreśloną* (infinita, finita, indefinita). Nieskończonym nazywamy byt, który nie ma granic, poza któremi przypuścić możnaby było coś większego; byt skończony ma granice określone, np. ziemia; byt nieokreślony ma granice, trudne jednak do zmierzenia i określenia, albo byt określony w ten sposób, że przez powiększanie jego granic nigdy nieskończoność nie da się osiągnąć. Mylą się ci, którzy byt nieokreślony czynią pośrednim między bytem nieskończonym a skończonym, gdyż byt nieskończony w porównaniu do nieokreślonego staje w stosunku sprzecznym; nieskończoność nie ma granic, a byt nieokreślony ma granice.

Dla jaśniejszego pojęcia różnicy między bytem nieskończonym a skończonym należy mieć na widoku następujące rodzaje bytu:

1-o. Byt prosty (ens simpliciter dictum), który zawiera pełność istnienia, wykluczający wszelki pozór nicości; nazwa mu odpowiada: —„Jam jest, który jest“.

2-o. Odmienny od tego bytu jest byt *secundum quid*, który nie zawiera w sobie pełności istnienia i ma pewną styczność z nicością—wszystkie stworzenia.

3-o. Byt w ogólności (ens in genere) oznacza pojęcie abstrakcyjne o bycie.

4-o. Byt przez siebie (ens a se) zawiera w sobie rację swego istnienia, z siebie pochodzącą.

5-o. Byt od drugiego (ens ab alio) nie posiada racji czyli źródła w sobie, ale ma je w istnieniu, wziętem od drugiego bytu.

6-o. Byt absolutny, niezależny od drugiego co do swego istnienia.

7-o. Byt względny (ens relativum), zależny od drugiego pod względem swego istnienia.

8-o. Byt bezwarunkowy (ens inconditionale) oznacza istnienie, niezależne od żadnych warunków.

9-o. Byt warunkowy (ens conditionale), którego istnienie zależy od pewnych warunków. Pojęcia o bycie nieskończonym, prostym, przez siebie, absolutnym i bezwarunkowym nie są identycznemi, jednak oznaczają jeden i ten sam byt, rozpatrywany pod rozmaitymi względami; również i pojęcia o bycie skończonym, secundum quid, ab alio, względnym, warunkowym nie są identyczne, należą jednak do jednego bytu.

Uwaga. Pojęcie nasze o nieskończoności prawdziwej jest wyraźne, wyró-

żniające od bytu skończonego i nieokreślonego, ale zarazem jest niezupełne (inadaequata).

Byt duchowy i cielesny.

Byt duchowy określa się: substantia cogitans—istota myśląca i rozprawiająca nietylko o rzeczach umysłowych, ale i zmysłowych. Zdolności duchowe istoty myślącej są: rozum, wola i samowiedza (conscientia), czyli świadomość o swej myśli i działaniu. Przymiotem właściwym istocie duchowej jest niepodzielność—simplicitas-immaterialitas. Byty duchowe dzielą się na niestworzone i stworzone: Bóg, anioł, dusza ludzka; byty stworzone dzielą się według swych własności na aniołów—duchów czystych, dusze ludzkie i dusze (duchy) zwierzęce.

Byt cielesny, czyli materja, jest to, co spostrzegamy za pomocą zmysłów, czyli cokolwiek potrąca o nasze zmysły. Jeżeli materja jest połączona w pewną całość i stanowi część odrębną materji, wynikającą ze związku elementów materjalnych, nazywamy to ciałem. Elementami czyli atomami, nazywamy, drobne cząsteczki materji, nie rozkładające się chemicznie na cząsteczki. Zasadnicze cechy,

któremi się materja różni od duchów, jest jej rozciągłość (extensio) i bezczynność (inertia). Rozciągłością czyli wymiarem materja sprzeciwia się niepodzielności (simplicitas), a inercja — czynności (activitas) duchów. Z rozciągłością bowiem materji wynika jej skład i podzielność, co jest przeciwne istocie duchów, a z inercji — niezdolność do ruchu samodzielnego i dowolnego, który stanowi przymiot istotny ducha.

O stosunku bytów. (De relatione entium.)

Przez stosunek bytów rozumiemy własność, rozważaną w porównaniu z drugim bytem, np. stosunek podobieństwa między dwoma ścianami jest własnością jednej ściany, przyrównanej do drugiej. W stosunku bytów należy odróżniać 3 rzeczy: dwa przedmioty z sobą porównywane i powód (rację), dla którego przyrównywamy. Przedmioty porównywane nazywają się współwzględne (correlativa); przedmiot porównywany naz. podmiotem, przedmiot zaś, do którego przyrównywamy, nazywa się terminem, a powód, dla którego przyrównywamy, naz. fundamentem, podstawą, np. papier biały, jak śnieg: papier — podmiot; śnieg—termin; biały—fundament.

BIBLIOTHECA SEMINARII ARCH. IN BIAŁYSTOK Nr 2

O rodzajach stosunków.

Stosunek bywa:

1-o—*realny* — istniejący w rzeczach, niezależny od naszej myśli = stosunek między przyczyną i skutkiem;

2-o—*logiczny*—zależy od działania naszego umysłu=stosunek tożsamości bytów;

3-o — *naturalny* — mający fundament w przymiotach rzeczy współwzględnych=podstawy skutku i przyczyny, podobieństwa i niepodobieństwa;

4-o — *arbitralny* czyli *dowolny*, wytworzony przez umysł ludzki bez względu na własności przyrodzone przedmiotów porównywanych.

Stosunek naturalny dzieli się na istotny i przypadłościowy, zależnie od przymiotów porównywanych.

O podziale bytów ze względu na ich stosunek.

Wszystkie byty ze względu na stosunek dzielą się:

1-o—według tożsamości (identitas=eadem entitas), odrębności (distinctio) i różnicy (diversitas);

2-o—według przestrzeni i czasu;

3-o—według możliwości, zasady i przyczyny i

4-o—według celu i porządku.

O tożsamości.

Tożsamością rzeczy naz. jej własność, na zasadzie której rzecz ta jest albo podobną do drugiej, albo jest zawsze tąż samą w sobie. Tożsamość wyklucza zmienność (absentia mutationis). Tożsamość dzieli się na metafizyczną, czyli doskonałą = Bóg; 2-o—moralną = ciało żyjące; 3-o—istotną (substantialis), odnoszącą się do tożsamości istoty; 4-o—osobistą (tożsamość osoby, personalis); 5-o—przypadłościową (accidentalis)=tożsamość przymiotna.

O odrębności.

Odrębność jest zaprzeczeniem tożsamości; naz. odrębnemi te istoty, które nie stanowią między sobą czegoś jednego i tego samego, ale stanowią pewną ilość istot w tymże samym gatunku. Odrębność bywa *realną*, rzeczywistą, jeśli mamy na względzie istoty, odrębnie istniejące, *i rozumową*, wytworzoną przez rozum ludzki, np.—Bóg i doskonałości Boże (attributa divina).

O różnicy.

Różnica jest przeciwną podobieństwu i polega na tem, że dwie istoty, porównane ze sobą, są do siebie niepodobne. Różnicy nie należy brać za jedno z odrębnością, gdyż istoty odrębne mogą być pod pewnym względem do siebie podobne, a istoty niepodobne zawsze są odrębne. Przykłady tożsamości: Ja wczoraj, dziś ten sam; odrębności: Paweł, — Piotr; różnicy: człowiek, — koń. Również nie należy brać za jedno odrębności i różnicy z oddzielnością (separatio), czyli z istnieniem oddzielnem, gdyż mogą istoty odrębne i różne istnieć, połączone w jedną całość,—ciało i dusza ludzka stanowią człowieka; rozum, wola i czucie są zdolnościami różnemi i odrębnemi i stanowią duszę ludzką.

O przestrzeni i czasie. (De spatio et tempore.)

Przestrzenią nazywamy zawartość czyli treść materji. Przestrzeń bywa:

1) Realną, jako przymiot istotny materji istniejącej—ziemia;

2) Idealną, absolutną, czystą, wolną od istot cielesnych — przed stworzeniem świata;

3) Generalną, właściwą wszystkim ciałom i

4) Cząstkową (particulare), właściwą jednostkom cielesnym.

Przestrzeń, określona jako część przestrzeni ogólnej, generalnej, nazywa się miejscem (locus); miejsce bywa wewnętrzne i zewnętrzne, o ile się ma na względzie przestrzeń, którą ciało zawartością swą wypełnia, lub tę przestrzeń, która to ciało otacza. Absolutna przestrzeń realnie nie istnieje, a tylko jako możliwość nieokreślonej rozciągłości.

Czas jest miarą istnienia bytów przemijających. Czas różni się od trwania, bytowania (duratio) w tem, że przez trwanie rozumiemy istnienie bez względu na istoty przemijające, a przez czas—część istnienia określoną początkiem i końcem istot przemijających. W porównaniu ze sobą trwanie jest rodzajem, a czas gatunkiem. Dzieli się czas na:

1-o. Przeszły, teraźniejszy i przyszły.

2-o. Ogólny i jednostkowy, o ile się określa istnienie wszech istot lub jednostki.

3-o. Wewnętrzny (internum) bez względu na inne byty = istnienie człowieka, nie licząc lat, i zewnętrzny w porównaniu do innych bytów, np. do lat 40 i t. p.

4-o. Realny — odnośny do istoty rzeczy wistej.

5-o. Idealny, czyli absolutny, pojęty w znaczeniu oderwanem=przed stworzeniem świata, jako możliwość.

Wieczność. (Aeternitas, aeviternitas.)

Właściwie nazwana jest trwaniem bez początku i końca; wiecznością zaś niewłaściwie nazwane jest trwanie, mające początek, ale nie mające końca. Wieczność właściwa jak niema początku i końca, tak też nie podlega żadnym następstwom czasu i istot przemijających.

O potencji, zasadzie i przyczynie.

(Potentia, principium et causa.)

Potencją nazywamy usposobienie do czegoś. Bywa czynną i bierną, zupełną i niezupełną, przyrodzoną i nadprzyrodzoną (activa—passiva, completa — incompleta, naturalis et supernaturalis). Potencja czynna jest usposobieniem do działania i wytwarzania (wola); bierna zaś jest usposobieniem do odbierania wrażeń (czucie); zwykle potencja nazywa się zdolnością (facultas).

Zupełna i niezupełna potencja bywa

o tyle, o ile zawiera w sobie wszystkie zdolności lub niektóre (człowiek czuwający i śpiący); naturalna i nadprzyrodzona, o ile nie przechodzi praw przyrody, albo je przewyższa.

Potencja, działająca czynnie, jest czynem = akcją — actio, actus. Np. chęć czegoś; nazywa się pasją (passio), jeśli coś odczuwa (cierpienie).

Jeśli czynność odbywa się w samej istocie czynnej, nazywa się wewnętrzną (immanens) i zewnętrzną czy przechodnią (transiens), jeśli przechodzi na innych. Zasadą nazywamy to, co zawiera podstawę jakiejś rzeczy (rationem alicui rei). Dusza jest zasadą naszej myśli. To zaś, czyja podstawa jest w jakiejś zasadzie, nazywa się principatem.

Zasady bywają:

rzeczy (rei), poznania (cognitionis), istnienia i możliwości, zależnie od tego, z jakiego punktu zapatrujemy się na rzecz. To, co się wymaga i wystarcza do istnienia jakiejś rzeczy, nazywa się zasadą dostateczną (ratio sufficiens), zewnętrzną lub wewnętrzną, o ile ona jest w przedmiocie samym lub poza nim; np.: zasadą dostateczną wewnętrzną istnienia Boga jest Bóg sam, a względem stworzeń jest

zasadą zewnętrzną. Aksyomata stąd wypływające: nic nie istnieje bez zasady dostatecznej i nic nie istnieje bez zasady ostatecznej,—ratio ultima, która wystarcza do wyjaśnienia własnego istnienia i zależnych od niej istot.

O przyczynie. (De causa.)

Przyczyną nazywamy to, co jakąś rzecz wytwarza, albo współdziała do utworzenia tej rzeczy. W pierwszym wypadku nazywa się przyczyną wytwórczą (causa efficiens), a w drugim — przyczyną nieścisłą (improprie dicta). Rzeźbiarz jest przyczyną wytwórczą; powód, dla którego coś rzeźbi i cel, narzędzia, —są przyczyną nieścisłą, okolicznościową.

Rodzaje przyczyny: 1-o) Przyczyna pierwszorzędna, pierwsza (causa prima v. primaria), która w czynności swej od nikogo nie zależy—Bóg. Powszechnie używa się nazwy przyczyny pierwszej do określenia czynów ludzkich, przez które coś się stało; np.: doradcy do czynu złego lub dobrego. Przyczyna bywa bezpośrednią, albo pośrednia, za czyjąś pomocą. Przyczyna celowa (per se) i przypadkowa (per accidens), o ile świadomie zmierza do czegoś, lub przypadkowo coś czyni,

np.: zabicie człowieka, zamiast zwierzęcia, które się miało w zamiarze. Przyczyna konieczna (necessaria) i wolna (libera), o ile coś wytwarza z konieczności lub dowolnie. Aksyomaty: niema skutku bez przyczyny (non datur effectus sine causa); przyczyna pierwsza jest przyczyną skutku (causa causae est causa causati); przyczyna uprzedza skutek (causa prior est effectu).

O celu i porządku. (De fine et ordine.)

Celem nazywamy to, dla czego coś się staje. Zwycięstwo—cel walczących. Rodzaje celu: cel czynności samej (operis), do czegoś zmierzającej niezależnie od woli czyniącego (operantis); dający jałmużnę może mieć na celu i wsparcie ubogiego, i wyjednanie miłosierdzia u Boga, albo pozbycia się natręta etc. Cel bliższy i dalszy (proximus et remotus), o ile on coś ma na względzie bezpośrednio i pośrednio: chory ma na celu bezpośrednio uzdrowienie, a pośrednio — pracę społeczną, gdy wyzdrowieje. Od celu, ściśle biorąc, różni się pobudka (motivum), o ile pobudka uprzedza cel i nakłania do czynu celowego. Powszechnie bierze się jedno za drugie. Cel różni się od środków (media), które służą za narzędzia

do osiągnięcia celu. Aksyomata: kto pragnie celu, pragnie i środków—qui vult finem, vult et media; środki powinny być przystosowane do celu (media fini debent esse proportionata).

Porządkiem nazywamy odpowiednie uszeregowanie rzeczy do osiągnięcia celu. Księgi, ustawione w bibljotece według treści, kółka zegarka. Porządek bywa *formalny* i *materjalny*, o ile wynika z intencji porządkującego lub z własności samych rzeczy: układ racjonalny książek w bibljotece, porządek objawów w świecie fizycznym. Właściwie mówiąc, porządek materjalny nie może mieć miejsca, o ile nie zawiera w przyczynie twórczej porządku formalnego. Bóg wskazał porządek rzeczom: ateiści, uznający porządek w wszechświecie, a odrzucając Boga — uznają tylko porządek materjalny. Porządek *fizyczny* obejmuje istoty nierozumne; porządek *moralny* — rozumne; moralny dzieli się na polityczny i religijny, o ile zmierza do dobrobytu społecznego lub do chwały Bożej.

Psychologja.

Nazwa psychologji pochodzi od wyrazów greckich: psyche—dusza i logos — słowo, nauka; określa się, jako umiejętność, traktująca o zdolnościach i naturze duszy ludzkiej. Dzieli się na dwie części: na naukę o zdolnościach duszy ludzkiej, za pomocą których ona działa, nazywającą się psychologją doświadczalną (experimentalis)—i na naukę o istocie duszy, jej początku i przeznaczeniu, nazywającą się psychologją rozumowaną (rationalis).

CZĘŚĆ I.

Psychologja doświadczalna.

Określając ściślej psychologję doświadczalną, nazywamy ją nauką o zdolnościach duszy ludzkiej, traktującą za pomocą metody

doświadczalnej, t. j. przez użycie i zastosowanie prawideł metody doświadczalnej, a mianowicie obserwacji i indukcji, do poznania zdolności duszy.

Trzy są zdolności (facultates) duszy: czynność, czucie i umysł (activitas, sensibilitas et intelligentia). Wrodzona duszy naszej zdolność działania powstaje wskutek otrzymania przez nią wrażeń zmysłowych, lub umysłowych pojęć; stąd powyższy podział i porządek zdolności duszy. W psychologji porządek ten przystosowuje się do sposobu objawienia się tych zdolności w człowieku. Najprzód obudza się czucie, potem umysł, które wywołują czynność. Dlatego to psychologja najprzód bada czucie, potem umysł i w końcu czynność.

O czuciu w ogólności. (De sensibilitate in genere.)

Czuciem nazywamy zdolność duszy ludzkiej doświadczania wzruszeń przyjemnych i nieprzyjemnych. W czuciu rozróżniamy dwa objawy: *wzruszenie* (emotio) i *oddziaływanie* (reactio). *Wzruszenie* ma własność bierną i podmiotową, gdyż na nie oddziaływają przedmioty zewnętrzne, a siedliskiem jego i kresem jest dusza. Z tego powodu wzruszenie różni się od ujęcia zmysłowego (perceptio),

które ma własność bierno-czynną i subjektywno-objektywną. We wzruszeniu dusza otrzymuje wrażenie, które w niej pozostaje, w ujęciu zaś zmysłowem dusza, otrzymawszy wrażenie od przedmiotu, wytwarza jego obraz i pojęcie; stąd wynika, iż ujęcie zmysłowe czy spostrzeżenie jest objawem biernym i subjektywnym, o ile wrażenie odbija się w duszy; jest objawem czynnym i objektywnym, o ile działalność duszy zmierza do wytworzenia obrazu i pojęcia o jakimkolwiek przedmiocie. We wzruszeniu dusza cieszy się albo się smuci, w percepcji—poznaje.

Oddziaływaniem nazywamy pewien popęd w duszy ludzkiej do działania stosownego względem otrzymanych wrażeń przyjemnych lub nieprzyjemnych. Ten popęd do działania, czy oddziaływania, przez moralistów nazywa się: motus — actus primo primus, jako odruch instynktowy, poprzedzający rozwagę i zastanowienie; powszechnie nazywają go: podnietą (appetitus), czułością (passio) lub skłonnością serca (affectus). Jednakże powszechnie nazwy te nie odpowiadają istocie oddziaływania.

Filozofja określa je ściślej i dokładniej, nazywając oddziaływanie ruchem przyciągającym (motus attractivus) w stosunku do

przedmiotów przyjemnych i ruchem odpychającym (motus repulsivus) w stosunku do przedmiotów nieprzyjemnych.

W oddziaływaniu na przedmioty przyjemne i nieprzyjemne dusza przechodzi pewne stopnie działalności. Odczuwając przyjemność, dusza ludzka jakby się rozszerza, obejmuje przedmiot i ku sobie go przyciąga; stąd wytwarzają się trzy stopnie oddziaływania na przedmioty przyjemne: rozszerzanie (dilatatio), ogarnianie (expansio) i przyciąganie (attractio), które zwykle nazywamy: radością, miłością i pożądaniem. Odczuwając zaś przedmiot nieprzyjemny, dusza niejako zmniejsza się, zamyka się w sobie i stara się odwrócić od siebie ten przedmiot; stąd trzy stopnie: zmniejszanie się (contractio), skupienie się (concentratio) i odstręczenie (repulsio), które nazywamy: smutkiem, nienawiścią i obrzydzeniem.

Wszystkie te trzy stopnie filozofowie starożytni nazywali podnietą pożądliwościową (appetitus concupiscibilis). Oprócz tego pozostające w duszy ludzkiej uczucia nadziei i rozpaczy, odwagi i strachu, oraz uczucia gniewu nazywali podnietą wrażliwościową (appetitus irascibilis). Wszystkie te uczucia duszy naszej wypływają z miłości własnej.

O rodzajach czuciowości. (Species sensibilitatis.)

Dwojakim sposobem obudza się czucie w duszy naszej: za pośrednictwem wrażenia, pochodzącego od zmysłów zewnętrznych i bez udziału zmysłów. W pierwszym wypadku wywołana czuciowość nazywa się zewnętrzną, a w drugim—wewnętrzną. Czuciowość zewnętrzna, czyli fizyczna, jest zdolnością duszy doświadczania czucia—odczuwania; czucie zaś, jak wiemy, jest wzruszeniem w duszy, odczuwanem z powodu poruszenia zmysłów przez przedmiot zewnętrzny, cielesny. Stąd w czuciowości zewnętrznej odróżniamy 3 rzeczy: 1-o—poruszenie zmysłów, uprzedzające i obudzające czucie, 2-o—samo czucie i 3-o—reakcję, czyli oddziaływanie duszy po otrzymaniu czucia.

I. Co nazywamy poruszeniem zmysłów (commotio organorum)? Nazywamy ruch, obudzony w zmysłach i przesłany do *mózgu* za pośrednictwem *nerwów*. Zmysłów takich liczymy pięć: dotyk, smak, powonienie, słuch i wzrok.

Mózg jest organem, czyli narzędziem, złożonem z masy miękkiej, ciastowatej (substantia pulposa); dzieli się na 3 części: mózg właściwy (cerebrum), móżdżek (cerebellum) i rdzeń

przedłużony (medulla oblongata), za pomocą którego mózg łączy się z rdzeniem pacierzowym (medulla spinalis). Mózg, umieszczony w górnej części czaszki i wypełniający ją od czoła do potylicy, jest narzędziem ruchu, czucia, umysłu i woli. Brózda, głęboko wyryta w mózgu, od czoła do potylicy, dzieli go na 2 półkule (hemispheria), każda zaś z tych półkul zagłębieniami podzielona jest na liczne zwoje, z których każdy ma właściwą sobie przeznaczoną działalność, w wielu wypadkach stwierdzoną przez fizjologów i frenologów, jednakże jeszcze ściśle nie ustaloną.

Nerwy są to niteczki miękkie, białawe, z masy, podobnej do mózgu; wychodzą one od mózgu i *mlecza* czyli rdzenia pacierzowego i jakby siatką oplatają wszystkie części ciała; są one pośrednikami ruchu i czucia między mózgiem a zmysłami i wszystkimi członkami ciała; stąd dzielą się na ruchowe i czuciowe. Co do sposobu, w jaki nerwy podają mózgowi poruszenie zmysłów i w jaki umysł oddziaływa na zmysły, uczeni nie zgadzają się; jedni przypuszczają ruch drgawkowy (wibracyjny), drudzy—tok elektryczny.

II. *Czucie* (sensatio) jest wzruszeniem, którego dusza doświadcza z powodu poruszе-

nia zmysłów zewnętrznych. Czucie się różni od poruszenia, czy wrażenia zmysłowego, gdyż poruszenie zmysłowe jest działalnością nerwów i mózgu—czysto fizjologiczną, a czucie jest zdolnością duszy--objawem psychologicznym. Różnicę tę należy mieć na względzie, by nie wpaść w materjalizm, biorący za jedno pierwiastek w nas odczuwający—duszę, z czynnością mózgu i nerwów.

Rodzaje czucia. Czucie bywa: przyjemne i nieprzyjemne (sensatio grata et ingrata). Przyjemne przyczynia zadowolenie, nieprzyjemne — ból; pierwsze pochodzi od przyczyn, sprzyjających ciału, drugie — od szkodliwych; celem pierwszych jest zachęta do podtrzymania życia cielesnego, a drugich—do unikania rzeczy, szkodliwych życiu. Miejscem czucia jest część ciała podrażniona, np. ból w części zranionej, smak w ustach i t. p. Celem tego umiejscowienia czucia jest przestroga dla duszy o pewnej części ciała, ujemnie lub dodatnio dotkniętej przez przedmioty zewnętrzne.

Bywa jeszcze czucie obojętne (sensatio indifferens), — słabo działające i przechodzące prawie niepostrzeżenie: dotyk otaczających nas niektórych przedmiotów, widoki zwyczajne

i t. p. Przyczyną tego jest, iż te objawy wprost życiu nie zagrażają, ani coś szczególniejszego dodają; cel ich jest czysto umysłowy: przestrzedz duszę o obecności tych przedmiotów i służyć umysłowi do postrzeżenia—percepcji.

III. *Popęd* (appetitus) jest odruchem duszy na otrzymane czucia przyjemne lub nieprzyjemne. Popęd różni się od czucia, które go zwykle poprzedza i wywołuje, — czucie więc jest początkiem popędu; nadto w czuciu dusza jest bierną, w popędzie zaczyna oddziaływać, pożądać. Popęd bywa perjodyczny i przypadkowy: np. apetyt do jedzenia u zdrowego i u chorego człowieka. Popędy bywają naturalne i nałogowe: np. pragnienie i palenie tytuniu. Celem popędu naturalnego jest zachowanie życia.

N. B. Fizjologja jest nauką o działalności organów cielesnych wogóle; frenologja i kraniologja — nauki o działalności organów mózgowych.

O czuciowości wewnętrznej.

(De sensibilitate interna).

Czuciowość wewnętrzna jest zdolnością doświadczania uczuć (sensus). Uczuciem nazywamy wzruszenie duszy, wywołane jakimkol-

wiek pojęciem umysłowem. Uczucie różni się od czucia trojako: 1-o) powstaje z pobudek umysłowych; 2-o) inaczej się odczuwa (np.: radość i smutek z przyczyn moralnych różni się od czucia smaku i zranienia); 3-o) uczucie nie jest umiejscowionem, jak czucie. Nadto, gdy zmysłowe czucie obudza popęd (appetitus), —uczucie wywołuje skłonność (passio).

Uczucia dzielą się na rodzaje następujące: 1-o) indywidualne, czyli tyczące się osób (personales); 2-o) socjalne czyli społeczne i 3-o) mające styczność z rozumem czystym, czyli rozumowane.

Uczucia *indywidualne* są to wzruszenia duszy przyjazne lub nieprzyjazne, których doświadczamy względem innych ludzi. Uczucia przyjemne czy przyjazne bywają poszczególne (particulares) i ogólne, jak to: miłość rodzinna, przyjaźń, wdzięczność, współczucie i t. p. — uczucia względem pojedyńczych ludzi i miłość ogólna ludzi,—ludzkości, miłość kraju, towarzyskość i t. p.—uczucia względem ogółu. Uczucia przyjazne są wrodzone każdemu człowiekowi, nie w równym jednak stopniu.

Uczucia nieprzyjazne są: współzawodnictwo (rivalitas), zazdrość, pogarda, mizantropja, gniew, okrucieństwo i t. p. Niektóre z nich

są wrodzone, jak gniew, drażliwość i t. p.; inne, jak: okrucieństwo, mizantropja i t. p. są właściwe tylko jednostkom. Własność wspólną uczuć przyjaznych i nieprzyjaznych stanowi to, iż im są więcej ograniczone w zakresie, tem silniej wybuchają: miłość rodzinna, nienawiść bratnia. Różnicą zaś tych uczuć jest to, iż przyjazne uczucia obudzają w nas czucie przyjemne, nieprzyjazne zaś—nieprzyjemne; uczucia przyjazne są skłonnością ustawiczną, nieprzyjazne—chwilową i przejściową; uczucia przyjazne mają zakres większy, niż nieprzyjazne; zwykle bowiem człowiek większą liczbę ludzi miłuje, niż nienawidzi.

Przez *uczucia towarzyskie* rozumiemy skłonność naszą do wyrobienia sobie pewnych korzyści w społeczeństwie: sławy, władzy, bogactw i t. p. Między temi skłonnościami głównemi są: pociąg do towarzystwa ludzi, do nauki i wiedzy, do wyrobienia sobie poważania i do nabycia własności. *Skłonność towarzyska* jest człowiekowi wrodzona; celem jej jest zachowanie i wykształcenie rodzaju ludzkiego. *Chęć do nauki i wiedzy* znana jest od dziecka, które co najmniej zdradza skłonność do ciekawości; celem zaś tej chęci jest rozwijanie zdolności umysłowych; należy ona do

uczuć towarzyskich, gdyż bez towarzystwa ludzi nie wiele człowiek może się dowiedzieć. *Chęć dobrej sławy* skłania człowieka do dobrego, by pozyskać sławę; jeżeli jednak ubieganie się o sławę przechodzi granice słuszności, wtedy ta chęć staje się pychą; a jeśli opiera się na zasługach urojonych—próżnością. *Chęć wywyższenia się* jest sama w sobie szlachetną skłonnością, mającą na celu pracę i zasługi dla dobra ludzi i własnego pożytku; ale jeśli się ta chęć połączy z pogardą i lekceważeniem drugich ludzi, jest występną rywalizacją; jeżeli zmniejsza zasługi drugich—zazdrością i zawiścią. *Skłonność do własności* wynika z uczucia zachowania życia i zabezpieczenia środków do życia i ma na celu pracę i oszczędność.

Oprócz tych uczuć są jeszcze uczucia, mające pewną styczność z rozumem czystym; a temi są: *poczucie prawdy*, *piękna*, *bóstwa i nieskończoności*. Uczuć tych nie można brać za jedno z pojęciami rozumu czystego (ideae purae), które to uczucia są w takim stosunku do pojęć, jak skutek do przyczyny. Uczucie czy też *poczucie prawdy* jest przyjemnem wzruszeniem duszy, gdy przeciwnie fałsz rodzi nieprzyjemne wrażenie. Celem tego uczucia jest skłonienie człowieka do mówienia prawdy i do

wierzenia mówiącemu. (Principium veracitatis et credulitatis). *Poczucie dobra* wywołuje wzruszenie przyjemne wobec czynów dobrych, a nieprzyjemne — wobec złych; celem tego uczucia jest zachęta do dobrego. *Poczucie piękna* rodzi przyjemne wzruszenie na widok piękna, a nieprzyjemne—wobec brzydoty; celem tego uczucia — dążność do pierwowzoru piękna—do Boga. *Poczucie nieskończoności* jest wzruszeniem duszy wobec obszarów niezmierzonej przestrzeni doświadczanem i obudzającem pojęcie o przestrzeni i wielkości bez granic, o czasie bez początku i końca. Najwznioślejszem i najpowszechniejszem z tych uczuć jest *poczucie Bóstwa*, Istoty Najwyższej, które jest człowiekowi przyrodzone i niedające się stłumić żadnymi wysiłkami bezbożności; jest ono zarazem najpotężniejszem, gdyż rozwinięte należycie podbija wszystkie inne uczucia i skierowuje ku Bogu, jako celowi ostatecznemu.

O umysłowości. (De intelligentia.)

Przez umysłowość, albo umysł, rozumiemy zdolność duszy myślenia i poznawania. Ta zdolność, ze względu na sposób, jakim umysł poznaje przedmioty, dzieli się na dwa rodzaje:

na spostrzegawczą (facultas perceptiva) i na czynność umysłową (functio intellectus). Za pomocą zdolności spostrzegawczej umysł spostrzega, czyli „ujmuje“ przedmioty; za pomocą zaś czynności umysłowej wyrabia sobie pojęcia o przedmiotach spostrzeżonych. Zdolność spostrzegawcza jest więcej bierną; czynność umysłowa jest czynną.

O zdolnościach spostrzegawczych.

Wiemy, że wszystkie przedmioty, które spostrzegamy, dzielą się na dwa rodzaje: na przedmioty czysto rozumowe (ideae purae) i na doświadczalne, zmysłowe (ideae experimentales); stąd i zdolność spostrzegawcza dzieli się na rozumową i doświadczalną. Mając na względzie rozmaite sposoby, za pomocą których umysł nasz spostrzega przedmioty doświadczalne, dzielimy zdolność doświadczalną na: *świadomość* (conscientia), *pamięć* (memoria) i *ujęcie zmysłowe* (perceptio sensuum).

1-o. *Świadomością* nazywamy zdolność doświadczalną, za pomocą której dusza nasza poznaje samą siebie: nietylko swoje myśli pochodzące z czucia, rozumowania i postanowienia woli, ale poznaje i to, że jest jednostką myślącą, wcale odrębną od swych myśli,

które sama wytwarza i jest ich przyczyną. Takowa świadomość, o ile się zjawia w duszy bez udziału woli, naz. mimowolną lub bezpośrednią (spontanea, directa), o ile zaś powstaje z rozwagą i zastanowieniem — jest rozważną (reflexa) i naz.: badaniem siebie samego (reflexio in seipsum, observatio interna). Świadomość ta zawsze w nas pozostaje. Jest ona ważnym czynnikiem w poznaniu siebie samego; z lekceważenia głosu naszej świadomości, albo pobieżnego jej traktowania powstają błędne mniemania, że nam świadomość coś dyktuje, albo, że coś nie doszło do świadomości naszej, gdy w rzeczywistości bywa inaczej, a my błądzimy tylko przez zapomnienie głosu świadomości lub też przez urojenie.

2-o. *Pamięć* jest zdolnością, za pomocą której dusza nanowo poznaje swe myśli przeszłe. Czynność pamięciowa nazywa się wspomnieniem (recordatio). Pamięć jest jednakową zdolnością z spostrzeżeniem (perceptio), gdyż spostrzega — „ujmuje“ — myśli duszy ludzkiej bezpośrednio. Ze względu na sposób działania i na przedmioty, spostrzegane przez pamięć, dzielimy ją na następne rodzaje: pamięć rozważną (voluntaria), jeśli nam przypomina coś z udziałem woli naszej i pamięć mimowolną

(spontanea), jeśli podaje nam wspomnienia mimowolnie. Jeżeli przedmioty, podawane przez pamięć, są zmysłowe, odbywa się to za pomocą wyobraźni; stąd pamięć nazywa się wyobrażeniową (imaginativa); jeśli zaś przypomina przedmioty nadzmysłowe, jest umysłową (intellectualis). Bezpośrednim przedmiotem pamięci są myśli, a pośrednim — przedmioty, o których myśleliśmy; do przedmiotów pamięci należy wspomnienie o naszem przeszłem istnieniu, tożsamości naszej i trwałości bytu naszego.

Żeby utrwalić i rozwinąć w sobie pamięć trzeba: 1-o) pilnie zważać na rzeczy, które chcemy zapamiętać; 2-o) używać sposobów, ułatwiających zapamiętanie; 3-o) zachować porządek, utrwalający wspomnienie; 4-o) ćwiczyć pamięć w nauce.

Zaletami dobrej pamięci są: łatwość zapamiętania, trwałość, dokładność i bystrość w przypominaniu.

Do pamięci w szerszem znaczeniu należy *assocjacja pojęć* (associatio idearum), która jest zdolnością umysłową, łączącą wspomniany przedmiot z innym przedmiotem, towarzyszącym przy poznaniu. Np. wspomnieniu szkoły, w której się uczyło, towarzyszy wspomnienie

miasta, kolegów, profesorów i t. p. W ściślejszem jednak znaczeniu asocjacja różni się od pamięci w tem, że pamięć rozpoznaje nanowo przedmiot wspomniany, a asocjacja tylko odradza wspomnienia, towarzyszące pierwszemu. Źródłem i przyczyną asocjacji wyobrażeń jest ich podobieństwo naturalne lub analogiczne, współczesność, wspólność miejsca i t. p. Np. skutek i przyczyna, berło i władza, wypadek jakiś i towarzyszący mu ludzie i t. p. Asocjacja nie zależy od woli, skutecznie jednak bywa przez wolę używaną ku rozpoznaniu przeszłości, już utrwalając niektóre wspomnienia, już je usuwając, jako zbyteczne. Asocjacja nazywa się *kojarzeniem wyobrażeń*.

O ujęciu zmysłowem. (Perceptio sensuum.)

Ujęciem zmysłowem, albo percepcją zmysłów nazywamy zdolność duszy spostrzegania przedmiotów zewnętrznych i cielesnych za pomocą zmysłów. Zdolność ta nazywa się także ujęciem zewnętrznem (perceptio externa), albo poprostu zmysłem (sensus). Takich zmysłów, za pomocą których dusza spostrzega i ujmuje przedmioty zewnętrzne, mamy pięć: dotyk, widzenie, słyszenie, smak i powonienie. Zmysły te posiadają nietylko zdolność odczuwania

wrażeń od przedmiotów zewnętrznych, ale i uświadamiania duszy o istnieniu i jakości tych przedmiotów. W czynności bowiem każdego zmysłu należy odróżniać pierwiastek (elementum) czujący (sensatio) od pierwiastku ujmującego (perceptio). Pierwiastek czujący— sensacja — jest wzruszeniem przyjemnem lub nieprzyjemnem, którego doświadczamy od przedmiotów zewnętrznych, pierwiastek zaś ujmujący—percepcja—jest czynnością umysłu spostrzegającego i poznającego rzeczywistą obecność tych przedmiotów.

Jeżeli więc sensację i percepcję będziemy rozpatrywali w stosunku ich do przedmiotu zewnętrznego, obaczymy, iż one mają tę wspólną własność, że wywołane bywają przez ten przedmiot; różnią się zaś w tem, iż sensacja ogranicza się tylko na odczuwaniu wzruszenia, wywołanego przez przedmiot zewnętrzny; percepcja zaś zwraca się ku temu przedmiotowi, spostrzega go i ujmuje. Stąd wynika, że przedmiot zewnętrzny jest zarówno przyczyną dla sensacji, jak i percepcji, ale terminem czyli kresem, na którym się zatrzymuje czynność ujęcia, jest percepcja. Czucie jest objawem czysto subjektywnym, percepcja — subjektywno-objektywnym. Np.: gdy za

dotknięciem jakiegoś przedmiotu odczuwamy wrażenie przyjemne lub nieprzyjemne, jest to sensacja—czucie; gdy spostrzegam, co to za przedmiot obudza to czucie — jest percepcja. Odróżnianie sensacji od percepcji ma istotne znaczenie w czynnościach duszy, gdyż utożsamiając jedną z drugą, możemy wpaść w błąd sensualistyczny, przypisujący nawet pojęcia czysto umysłowe pierwiastkowi zmysłowemu czyli sensacji.

O rodzajach percepcji.

Percepcja bywa przyrodzona (primitiva) i nabyta (acquisita). Przyrodzona percepcja jest zdolnością zmysłu spostrzegania przedmiotu zewnętrznego, pochodzącą z przyrodzonych zdolności; jeżeli zaś do przyrodzonej zdolności przyłączy się praktyka i doświadczenie, łączne z udziałem innych zmysłów, wtedy percepcja jest nabytą, np. przyrodzona własność wzroku jest widzenie przedmiotów zewnętrznych; percepcja zaś kulistości i wielkości przedmiotów oraz przestrzeni nabywa się przez praktykę z udziałem zmysłu dotyku, za pomocą wymiarów i doświadczeń — jest więc nabytą.

Ujęcie czyli percepcja jest prawidłowym

sprawdzianem pewności poznania. Należy jednak w poznaniu łącznem z percepcją ściśle odróżniać percepcję od rozumowania dla uniknienia błędu we wnioskowaniu i w stwierdzeniu prawdziwości poznania, jako też i wykryciu źródła błędów.

Trojaki jest rodzaj błędów, przypisywanych percepcji:

1-o. Halucynacje, urojenia, pochodzące z chwilowego zaniku zmysłów (sen) lub cierpienia (obłęd.)

2-o. Wyprowadzanie obszerniejszych wniosków, niż zmysły podać mogą, np. ruch i wielkość słońca pozorna.

3-o. Uszkodzenie zmysłu, np. żółtaczka, daltonizm i t. p. Zwykle zmysły wiernie przedstawiają nam przedmioty zewnętrzne, błędy zaś wynikają z niewłaściwych sądów i rozumowania.

Dla uniknięcia błędów należy mieć na uwadze:

1-o) nie dowodzić więcej nad to, niż zmysły przedstawiają;

2-o) w doświadczaniu przedmiotów zewnętrznych używać pomocy innych zmysłów;

3-o) powtórzyć doświadczenie kilkakrotnie w rozmaitych okolicznościach.

O rozumie czystym. (Ratio pura.)

Rozumem w znaczeniu obszerniejszem nazywamy zdolność umysłu postrzegania przedmiotów, nie podpadających pod zmysły tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

Tymi przedmiotami są stosunki (relationes), jakie zachodzą między pojęciami tak koniecznemi, jak i przypadłościowemi, np. stosunek koła — do okrągłości; stosunek dwóch ścian białych. Przedmiotem więc rozumu w znaczeniu obszernem mogą być, pojęcia konieczne i przypadłościowe, gdyż pojęcie stosunku w rzeczach przypadłościowych i zmysłowych żadnym zmysłem pochwycić się nie da. Rozum zaś w ścisłem znaczeniu wzięty oznacza zdolność umysłu, za pomocą której spostrzegamy przedmioty konieczne bezwzględnie. Za rzecz konieczną bezwzględnie (absolute) uważamy tę, która pod żadnym warunkiem nie może nie być, albo inaczej być, niż jest, np. istota konieczna i jej przymioty; stosunek wewnętrzny pewnych pojęć, np. pojęcie równości między całością a sumą jej części.

Rozum bywa trojakiego rodzaju: spekulatywny, praktyczny i estetyczny. Stosownie do tego, jakiego rodzaju pojęcia ma za przed-

miot. Np. To samo nie może być i nie być. Każdemu należy oddać, co jest jego. Piękno jest przyjemne.

W czynności rozumu rozróżniamy: 1-o) pojęcia racjonalne; 2-o) sądy, czyli prawdy konieczne i zasady rozumowe. W zdaniu: „Konieczność jest wieczną“ — podmiot, oddzielnie wzięty, jest pojęciem, a całe zdanie wyraża prawdę konieczną czyli sąd.

Pojęciami *koniecznemi* nazywamy te, których przedmiot jest koniecznym i np. pojęcie nieskończoności. Do tych pojęć należą:

1-o. Pojęcia bytu. To pojęcie jest pierwiastkiem niezbędnym każdej myśli, nie możemy bowiem myśleć bez wyobrażenia bytu jakiegokolwiek przedmiotu. Pojęcie bytu prostego (eus simpliciter) jest rozumowem, a pojęcie bytu warunkowego (secundum quid), jest doświadczalnem; pojęcie bytu wogóle jest oderwanem.

Podobnymże sposobem do pojęć koniecznych należą:

2-o) pojęcie jedności, 3-o) konieczności, 4-o) nieskończoności, 5-o) istoty i przyczyny; 6-o) prawdy, 7-o) piękna, 8-o) dobra, 9-o) czasu i przestrzeni.

Wszystkie te pojęcia, o ile mają za przed-

miot konieczność niezmienną (absolutną) są pojęciami czysto rozumowemi, a o ile zależną i względną (relativa), są doświadczalnemi albo oderwanemi. Pojęcie przestrzeni i czasu jest mieszane, konieczne i doświadczalne (conceptio mixta), gdyż z jednej strony pojęcia te przedstawiają nam przymiot nieskończoności i niezmienności, a z drugiej połączone są z wymiarem czasu i obszarów. W końcu pojęcia rozumowe różnią się od powszechnych, gdyż są pojedyńcze w sobie i nie dadzą się uogólnić, nie mając przymiotów wspólnych z innemi pojęciami.

Prawdę zaś taką nazywamy konieczną, która pod żadnym warunkiem nie może nie być albo inaczej być, niż jest, której zaprzeczenie nie da się pojąć, np. całość jest większa od swej części; koło jest okrągłe; koło nie jest kwadratem, każda bowiem prawda da się sprowadzić do zasady sprzeczności: to samo nie może razem być i nie być.

Jakie są zasady rozumu czystego?

Zasady rozumu czystego stanowią prawdy konieczne i oczywiste (evidentes), z których wytwarzają się inne prawdy, wykrywane za pomocą rozumowania. Takiemi prawdami zasadniczemi są aksyomata. Co zaczęło istnieć,

ma przyczynę swego istnienia. Każda przymiotowość (modificatio) każe przypuszczać istotę, do której przymiot należy i t. p. Zasady te są wrodzone człowiekowi, spostrzegają się u dzieci, pytających o przyczyny objawów i rzeczy, po raz pierwszy widzianych lub słyszanych; u ludzi nierozwiniętych umysłowo, nieuzdolnionych do generalizacji i abstrakcji pojęć, zasady te stosują się do faktów poszczególnych, np. zamiast powiedzieć —wszystko, co zaczęło istnieć, ma swoją przyczynę, człowiek niewykształcony powie: ten fakt ma swoją przyczynę.

Przeciwnie, umysł rozwinięty i uzdolniony do abstrakcji, na mocy wrodzonej sobie zasady przyczynowości, wobec faktu pojedyńczego wypowiada — każdy skutek ma swoją przyczynę.

Powszechność więc zasad rozumowych różni się od powszechności praw natury, pierwszą bowiem wypowiada się bezpośrednio po spostrzeżeniu jakiego faktu, a druga wnioskuje się dopiero po zbadaniu całego szeregu faktów i objawów i po porównaniu ich wzajemnem.

Z tego widać, że rozum czysty zupełnie jest różny od zmysłowego spostrzeżenia, bo

1-o) poznaje prawdy nadzmysłowe, 2-o) powszechny i wzajemny stosunek między temi pojęciami, 3-o) poznaje i przepowiada rzeczy przyszłe, np. kamień, wyrzucony w górę, upadnie i 4-o) im pojęcie, jako przedmiot rozumu, jest jaśniejsze, tem umysł jest pochopniejszy i zdolniejszy do badań; przeciwnie, im przedmiot czucia większe wzbudza wrażenie, tem prędzej zmysł tępieje, a nawet i zanika, np. zbytkiem światła, dźwięku wywołuje się ślepotę i głuchotę.

O funkcjach umysłowych.

(Functiones intelligentiae.)

Funkcjami umysłowemi nazywamy różne czynności umysłu naszego, któremi on się posługuje w wykonaniu postrzeżeń, a temi funkcjami są: 1) uwaga (attentio), 2) pojęcie, 3) rozumowanie, 4) wyobraźnia i 5) mowa, jako środek udzielania innym swych postrzeżeń i pojęć.

1) Uwaga jest skierowaniem myśli na pewien przedmiot, czyli zwrócenie się i dążność umysłu do poznania przedmiotu. Uwaga może być zaliczona i do zdolności duszy czynnościowych (activitatis) i do umysłowości (intelligentia), gdyż dążność jej do poznania jest

aktem zdolności czynnościowych, a zastanowienie się nad przedmiotem należy do czynności umysłowych, których celem jest poznanie przedmiotu.

Rodzaje uwagi. Uwaga bywa *mimowolna* (spontanea) i *rozważna* (reflexa), o ile się stosuje do przedmiotu bez zastanowienia i woli, albo też z ich udziałem. Uwaga rozważna, jeżeli śledzi przedmioty zewnętrzne — jest *zewnętrzną*; jeśli się zastanawia nad objawami i czynnościami duszy—jest *wewnętrzną* (interna, psychologica, reflexio in seipsum). Uwaga jest ze wszechmiar pożyteczną: 1-o) służy do gruntownego poznania i trwałego zapamiętania przedmiotu; 2-o) rozwija przyrodzone zdolności umysłowe i 3-o) skierowuje umysł na rzeczy poważne i pożyteczne, uwalnia umysł od rozmaitych urojeń i myśli, trapiących i dręczących go, gdy jest rozproszony i próżnujący.

Należy jednak wystrzegać się zbytecznego natężenia uwagi na jeden przedmiot, gdyż to nuży i wywołuje przytępienie zdolności umysłowych; i przeciwnie, unikać trzeba rozproszenia i przerzucania się ciągłego na rozmaite przedmioty, co wywołuje niestałość, nieakuratność i powierzchowność pojęcia.

Dla uniknienia rozproszenia wystrzegać się: lekkomyślności, próżnej ciekawości, porywczości, pośpiechu, niecierpliwości i t. p. W tym celu nie należy zwracać uwagi na wiele przedmiotów nieznanych, ale na jeden; jeśli w tym przedmiocie wiele przymiotów do zbadania—należy zwracać uwagę na pojedyńcze: pluribus intentus, minor ad singula sensus; przy rozważaniu rozmaitych przedmiotów zaczynać od łatwiejszych do poznania i ułatwiać czynność uwagi obrazowaniem przedmiotów poznanych—znakami, figurami i t. p.

O pojęciu, sądzie i rozumowaniu powiedziano w logice i w poprzednich rozdziałach psychologji.

O wyobraźni (de imaginatione). Wyobraźnia jest zdolnością, za pomocą której umysł przedstawia sobie przedmioty zmysłowe, w tej chwili zmysłami nie spostrzegane: np. wyobrażanie widoków z zamkniętemi oczyma, zapachu kwiatów nieobecnych, melodji i t. p.

Dwa są główne rodzaje wyobraźni: *naśladownicza* (reproductrix) i *twórcza* (creatrix).

Naśladownicza wyobraźnia przedstawia nam obrazy zmysłowe, spostrzeżone zmysłami; twórcza zaś wyobraźnia podaje nam obrazy zmysłowe, przez umysł nasz wytworzone,

w rzeczywistości zaś niespostrzegane, np.: hypocentaury, ludzie skrzydlaci i t. p. Jednakże części składowe tych obrazów nie są przez wyobraźnię stworzone, tylko zapożyczone z rozmaitych przedmiotów widzialnych i spostrzeżonych zmysłami. Twórczość tu stanowi zestawienie tych urywanych części w pewną całość. Wyobraźnia twórcza dzieli się na estetyczną i czysto twórczą, mającą na celu obudzenie w duszy poczucie piękna, lub pojęcia jakiej rzeczy. Na wyobraźnię wpływają: wiek, temperament, choroba, sposób życia i klimat.

O mowie. Mowę rozpatrywać możemy trojako: 1-o) samą w sobie, 2-o) w stosunku do myśli i 3-o) ze względu na jej początek.

1) Mowa jest wyrażeniem zewnętrznem i znakiem myśli, chęci i uczuć człowieka. Znaki bywają dwojakie: naturalne — oddech, znak życia: i umówione (conventionalia signa) — berło, znak władzy. Dwojaki jest rodzaj mowy: *przyrodzony* i *nabyty*. Przyrodzoną mowę człowieka stanowią jego giesty, wejrzenia, wyraz twarzy, krzyk, modulacja głosu; te człowiek posiada bez żadnej nauki i poprzedniej umowy; za pomocą ich człowiek wyraża swe uczucia i pragnienia duszy. Mowę nabytą

posiada człowiek po uprzedniej nauce co do znaczenia wyrazów, z których się ona składa. Mowa ta bywa dwojaką: *słowem wyrażoną* i *na piśmie podaną*. Mowa, słowem wyrażona, jest dźwiękiem głosu za pomocą ust, języka, zębów i gardła—mowa zgłoskowa (sermo articulatus); zebranie tych dźwięków, którymi się posługuje pewien naród do wyrażenia swych pojęć i uczuć, nazywa się *narzeczem* v. *językiem* (idioma, lingua). Mowa słowna, jako środek, niezbędny do wyrażenia pojęć, jest człowiekowi przyrodzona, jako zdolność; jest zarazem i nabytą ze względu na potrzebę poznania wyrazów, oznaczających te pojęcia. Chociaż mowa słowna dokładniej i wyraźniej od mowy giestykulowanej wyraża pojęcia i uczucia, jednakże posługuje się pożytecznie pomocą giestów i ruchów zewnętrznych ciała.

Pismo (scriptura) jest zebraniem znaków umiejscowionych na pewnym przedmiocie i trwałych (fixorum et permanentium), za pomocą których wyrażamy nasze pojęcia. Trzy są rodzaje pisma:

1-o) *obrazowy* (ideographicus),—w których wyrażamy pojęcia, rysując przedmiot w całości—koń, lub w części—głowę konia: lub znak symboliczny—łuk, znak wojny, lub znaki czy-

sto umówione, jak cyfry albo znaki algiebraiczne, gieometryczne i t. p. 2) pismo fonetyczne — sylabowe — Bóg-Dievas-Theos, Gott i t. p. 3-o) hieroglificzne — mieszanina pisma ideograficznego z fonetycznem.

2) Co do stosunku mowy do naszej myśli są następujące zasady: I nie możemy o niczem myśleć bez pewnego znaku zmysłowego, obrazowego lub fonetycznego, gdyż człowiek w urobieniu pojęć posługuje się zdolnościami umysłowemi i zmysłowemi, wspólnie połączonemi; ale II mowa nie jest początkiem myśli, tylko myśl jest źródłem i początkiem mowy, co się stwierdza doświadczeniem, iż czasem mamy pojęcia, których na razie nie możemy wyrazić słowem; mając zaś w myśli pojęcia, przystosowujemy słowa. Mowa każdego rodzaju służy nietylko do wyrażenia pojęć, ale i do rozwoju umysłu pod każdym względem. W tworzeniu wyrazów dają się zauważyć dwa rodzaje wszystkim językom wspólne: wytworzone z naśladowania przedmiotów zmysłowych — onomatopea—tętent—tętno: i analogiczne, od rzeczy zmysłowych do rzeczy nadzmysłowych przystosowane: dech, duch, dusza — spiro, spiritus, anima.

3) Co do początku mowy. Wiadomem jest,

z Pisma św., że Bóg dał początki mowy pierwszym rodzicom, to fakt historyczny. Czy z przyrodzenia swego można bez pomocy rodziców utworzyć sobie mowę zgłoskową, — filozofowie dzielą się na dwie partje: jedna dowodzi, że ludzie sami przez się w żaden sposób nie mogą utworzyć mowy zgłoskowej; drudzy — że człowiek dorosły może z innymi ją utworzyć. Ostatnie zdanie jest prawdopodobniejsze. Wobec wiary są one obojętne, byleby nie zaprzeczano faktu historycznego, podanego w Pismie św. i z drugiej strony, by nie dowodzić, że jak mowy tak i żadnych pojęć człowiek bez podania nabyć nie może.

O istocie i pochodzeniu pojęć.

(De natura et origine idearum.)

Rozpatrując pojęcie, jak ono powstaje i formuje się w umyśle, dwojaki spostrzegamy pierwiastek w niem: zmysłowy i nadzmysłowy. Pierwiastek zmysłowy łączy się z nadzmysłowym w urabianiu pojęć zmysłowych, np. w pojęciu trójkąta, obraz jego w myśli naszej istniejący, jest pierwiastkiem zmysłowym—ujęty przez wyobraźnię. Pojęcie to zmysłowe z natury swej ogranicza się tylko jednym przedmiotem,—jednym trójkątem,

który mamy przed sobą; nie może ono wytworzyć pojęcia ogólnego—trójkąta. Pierwiastek, wytwarzający pojęcia ogólne, jest nadzmysłowy, istniejący w umyśle.

W pojęciu zaś nadzmysłowem, np. sprawiedliwości, stosunków i t. p., pierwiastek zmysłowy jest modyfikacją, czyli wytworem, wywołanym w umyśle przez wyraz lub znak zmysłowy, umówiony lub przyrodzony, za pośrednictwem którego myślimy o rzeczach nadzmysłowych; tymczasem pierwiastek nadzmysłowy przedstawia te rzeczy w umyśle i je poznaje.

O ideach pośrednich. (Ideae intermediae.)

Dla wyjaśnienia sposobu, jak umysł-istota duchowa może się łączyć z przedmiotami cielesnymi, które poznaje, niektórzy filozofowie starożytni, a z nimi Arystoteles, wytworzyli teorję idei pośrednich między umysłem a przedmiotem, podlegającym poznaniu. Pojęcia pośrednie mają wyłaniać się przez emanację (wypływ) z przedmiotów poznawanych i jako istoty eteryczne, łączyć się z pojęciami umysłu. Jednak teorja ta nie wyjaśnia pochodzenia pojęć, gdyż niewiadomo, czy te pośrednie pojęcia są materjalne, czy du-

chowe; w każdym razie pytania nie rozwiązuje; upadła też za Kartezjusza. Zachwiewała też ona prócz tego pewność pojęcia i poznania rzeczy przez umysł, stawiąc przed umysł nie sam przedmiot, a tylko jego emananację.

Co do pochodzenia, czyli początku pojęć, by rzecz sobie jaśniej przedstawić, należy odróżniać pojęcia doświadczalne i pojęcia racjonalne i oddzielnie badać każdy rodzaj tych pojęć. Co do pochodzenia pojęć doświadczalnych, pojęcia te bywają dwojakiego rodzaju: jednostkowe (individuales) i powszechne (universales). Pojęcia jednostkowe pochodzą z doświadczenia wewnętrznego, np. pojęcie chęci, pragnienia i t. p. pochodzą z poczucia wewnętrznego (sensus intimus), pojęcie zaś kolorów, dźwięków, twardości — ze spostrzeżenia zmysłów. Pod względem zaś pochodzenia pojęć doświadczalnych, powszechnych, filozofowie dzielą się na dwa obozy.

Jedni, empiryści, dowodzą, że te pojęcia biorą początek z abstrakcji i gieneralizacji (uogólniania) pojęć; drudzy, spirutualiści, odrzucając dowodzenia pierwszych, wyznają, że ani abstrakcja, ani gieneralizacja nie mogą być początkiem pojęć powszechnych, ale źródło tych pojęć znajduje się w czynności umy-

słowej, za pomocą której umysł wpatruje się w pierwowzory (prototypy) odwieczne rzeczy przypadłościowych. Widzi zaś te pierwowzory nie w istocie Bożej bezpośrednio, ale w pewnym obrazie światła Boskiego, udzielonego umysłom przy stworzeniu. To światło umysłu stworzone jest obrazem światła niestworzonego i jakby uczestnictwem w tem świetle. A gdy światło nie stworzone, Bóg zawiera w sobie wszystkie prototypy rzeczy stworzonych, więc i obraz światła tego, umysł ludzki, posiada obrazy tych prototypów. Rozważając te obrazy w sobie, umysł wytwarza pojęcia powszechne o rzeczach przypadłościowych, np. rośliny, zwierząt i t. p. Obrazy te są w umyśle jakby uśpione, obudzają się w umyśle przy spostrzeżeniu rzeczy pojedyńczych, podobnych do pierwowzorów. Ten system jest prawdopodobniejszy od poprzedniego.

O pochodzeniu pojęć racjonalnych czyli rozumowych mamy 6 głównych systematów.

1. *Sensualiści*, wyprowadzając wszystkie pojęcia od zmysłów, nie zaprzeczając jednak duchowego pierwiastku myślącego, t. j. duszy, ale go uznając, dowodzą, że dusza w czasie swego stworzenia jest pozbawiona wszelakiej idei—jest „tabula rasa“, jakby tablicą

gładką, niezapisaną, nabywa pojęcia przez zmysły. Zasadą ich jest: Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Twórcami tego systemu byli: Bakon, Locke, Condillac i t. d. Bezzasadność jego wykazaliśmy, mówiąc o rozumie czystym.

2. *Tradycjonaliści* utrzymują, iż dla nabycia pojęć i pewności prawdy niezbędne jest Objawienie Boże, za pośrednictwem ludzi przez pokolenia przekazywane potomności (traditio— stąd ich nazwa). Według nich pojęcia powstają za pośrednictwem mowy, czy znaków przyrodzonych, prawdy zaś podają się z ust do ust, z pokolenia do pokolenia. Tradycjonaliści krańcowi (rigidi) uważają mowę za konieczny warunek i za źródło pojęć; umiarkowani (mitigati) — za środek do obudzenia pojęć. Pierwsi, t. j. krańcowi, błądzą, gdyż mowa nie jest początkiem pojęć; a drudzy nie wskazują źródła pojęć.

3. *Zwolennicy* systematu *idei wrodzonych* (ideae innatae) dowodzą, iż umysł od chwili stworzenia ma wrodzone pojęcia rozumowe w takim stanie, w jakim są wspomnienia, o których nie myślimy, a więc jakby uśpione, nawykowe (irreflexae, habituales). Tak dowodzili Leibnitz i Kartezjusz; ostatni jednak się

zastrzegał, że zdolności do poznania, a nie same idee są wrodzone rozumowi, więc system jego nie tłumaczy początku pojęć. Ci zaś, którzy dowodzą, iż pojęcia są wszczepione w duszy naszej nieświadome, nawykowe, obudzające się zetknięciem z przedmiotami zewnętrznymi, zdają się mieć słuszność, system ich jest prawdopodobnym.

4. *Ontologiści* twierdzą, iż pojęcia nasze stąd pochodzą, iż istota, wykluczająca nicość (ens simpliciter), jest bezpośrednim przedmiotem umysłu naszego i światłem, wyświetlającem w swych przymiotach rzeczy przypadłościowe i ich stosunek, z czego tworzą się pojęcia powszechne rozumowe. Ponieważ tą istotą jest Bóg; zastrzegają się ontologiści, że nie utrzymują, iżby nasz umysł widział ową istotę, czyli Boga w całości, lecz tylko w ideach tych rzeczy, które umysł poznaje. Ontologistami byli: Melebranche w XVIII w. i Gioberti w XIX w. System jest bezzasadny i prowadzący do panteizmu, zaprzeczającego istnienia rzeczy przypadłościowych. Zresztą nic nam świadomość nie mówi o tem widzeniu, a wiara uczy, iż w niebie będziemy oglądać Boga twarzą w twarz.

5. *Scholastycy*, opierając się na Arystote-

lesie, który dla wyjaśnienia powstania pojęć rozumowych, podzielił umysł na bierny—przyjmujący wrażenia i czynny—oświetlający i wytwarzający z tych wrażeń pojęcia, dowodzili, iż pojęcia zmysłowe są bezpośrednim i pierwszorzędnym przedmiotem naszego rozumu: ciała zewnętrzne wydają z siebie kształty zmysłowe (species sensibiles), które wrażają się w zmysły nasze; z tych kształtów umysł wytwarza pojęcia rozumowe przez refleksję i negację własności cielesnych. Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu — było zasadą Arystotelesa i scholastyków. System ten jest zawiły, a nawet rozmaicie przez scholastyków tłumaczony; owszem, może być fałszywy, jeśli do Arystotelesowskiej zasady: nihil est in intellectu etc. nie doda się zastrzeżenia Leibnitza: praeter ipsum intellectum.

6. To też niektórzy scholastycy, jak św. Bonawentura i Tomasz, przypisują powstanie pojęć *światłu rozumu ludzkiego*, które rozum posiada, jako podobieństwo światła Bożego (participatio similitudinis luminis increati). Bóg w swych doskonałościach zawiera pierwowzory wszystkich rzeczy, rozum ludzki z natury podobny do Boga i światłości Bożej, zawierający w sobie obraz doskonałości Bożych, w rozważaniu

tych doskonałości wytwarza pojęcie rozumowe. Ten system jest prawdopodobniejszym od innych. System ideologów: Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla tu się nie przytacza; jako owoc wybujałej fantazji — z gruntu jest on fałszywym.

O działalności duszy. (De activitate animae.)

Działalność duszy jest zdolnością do czynu, czyli do wytwarzania czynów. Każdy i bez definicji rozumie tę działalność i czuje, że dusza posiada zdolność do czynności: już w tworzeniu zamiarów i postanowień, już w sądzeniu i rozumowaniu, już wreszcie w pobudzaniu ciała do ruchów i t. p. Działalność jest zasadniczym przymiotem duszy, przejawiającym się nawet w zdolnościach czysto biernych, jak czucie i percepcja. W tych bowiem wypadkach czujemy w sobie siły odruchowe, zmierzające do reakcji na otrzymane wrażenia lub pojęcia, jak wiemy z wykładu o czuciu i percepcji.

Ze względu na przedmiot oddziaływania, działalność duszy bywa dwojaką: *wewnętrzną*, o ile dusza oddziałowuje wewnątrz siebie i na siebie i *zewnętrzna*, gdy oddziałowuje na ciało, nadając mu ruch; w tym razie jest ona dźwi-

gnią ruchu zmysłowego (facultas motrix). Wewnętrzna działalność duszy, ze względu na sposób, bywa także dwojaką, a mianowicie: *wolną* (libera), jeśli dusza działa po zastanowieniu i rozwadze i kieruje czynnościami swemi niezależnie od jakiegokolwiek musu; *spontaniczną* (spontanea), jeżeli działalność jej wywołana zostaje pomimo jej zastanowienia i rozwagi, jak w odbieraniu wrażeń czuciowych i percepcji. Spontaniczność ta jest przeciwną woli, gdyż z natury ulega konieczności, np. uczucie bólu przy obrażeniu ciała, ale jest też i przeciwną inercji, czyli bezczynności, gdyż jest czynem, pochodzącym od samej istoty czującej, a inercja ulega ruchom zewnątrz, od innych przedmiotów nadanym, np. ruch człowieka sennego jest czynem spontanicznym, a ruch spadającego kamienia — inercyjnym.

Głównym przymiotem działalności duszy jest *wolna wola*. Ponieważ o niej obszernie traktuje etyka i teologja moralna, tutaj podajemy tylko główne zasady, poczerpnięte z etyki.

Wolą nazywamy zdolność duszy, za pomocą której ona wykonywa uczynki dobre, przez umysł podyktowane, a wystrzega się

złych. Mówi się „uczynki, przez umysł podyktowane“, gdyż dusza nic chcieć nie może bez uprzedniego poznania. Stąd przysłowia: „Ignoti nulla cupido. Nil volitum, nisi praecognitum“. Dwojaki objaw spostrzegamy w woli, jeden — to chęć nieprzeparta, niezwyciężona, np. pożądanie szczęścia; drugi—to chęć dowolna, od wykonania której możemy się wstrzymać, np. chęć wyjścia z domu na przechadzkę i t. p. W pierwszym wypadku *wola* się nazywa *konieczną* lub poprostu *wolą*; w drugim — *wolną wolą*, wolnością, albo świadomością wolności (liberum arbitrium). *Wolna wola* więc określa się, jako „zdolność, za pomocą której dusza wyraża chęć swoją w ten sposób, iż od wykonania jej może się powstrzymać, albo prosto nazywa się „wolnością wyboru“. Przeciwnie, *wola konieczna* jest „zdolnością duszy, za pomocą której dusza tak pożąda, iż się nie może wstrzymać od tego pożądania“. Teologowie nazywają wolną wolą „libertas a necessitate“, a wolę konieczną — „libertas a coactione“. Przez wolną wolę rozumieją wolność od wszelkiego musu wewnętrznego; przez wolę „a coactione“ — wolność od zmuszania i gwałtu zewnętrznego.

Rodzaje wolności woli: moralna — jest

władzą wybierania między dobrem i złem: metafizyczna — władza wybioru w rzeczach obojętnych; fizyczna — władza wykonywania czynności zewnętrznych, np. chodzi, spać i t. p. Wolność sprzeczności, np. robić lub nie robić i wolność przeciwieństwa, np. miłować lub nienawidzieć. Że człowiek posiada wolną wolę — *dowodzą:* 1) poczucie wewnętrzne każdego człowieka, 2) sumienie (conscientia moralis), 3) objawy psychiczne: zastanowienie i zamiar tak lub inaczej postąpić i wyrzuty sumienia za złe czyny, 4) powszechna zgodność narodów.

Przeciwnikami wolnej woli są: 1-o) fataliści, zaprzeczający zupełnie wolnej woli, jak stoicy, astrologowie i Mahometanie; 2) pośrednio zaprzeczają jej ci, którzy wyprowadzają czyny ludzkie nie z wolnej woli, ale z faktów i praw natury, poprzedzających i wywołujących te czyny; takimi są: determiniści, materjaliści, naturaliści, ateusze, panteiści, heretycy, przypuszczający podwójny pierwiastek twórczy—dobry i zły: jak Manichejczycy, filozofowie indyjscy, a także kalwini, luteranie i janseniści, dowodzący, iż wolna wola tak upadła przez grzech pierworodny, że człowiek nawet w porządku naturalnym dobrze robić nie może.

Do zakresu działalności duszy ludzkiej należą jeszcze i inne zdolności, jak: 1-o) *Instynkt*, który jest przyrodzoną, ślepą skłonnością istot do działania w jeden i ten sam sposób, w tychże okolicznościach. U dzieci instynkt działa wyłącznie, nim przyjdą do rozumu; u dorosłych działa więcej rozum, ale instynkt nie ustępuje zupełnie, owszem, dopomaga rozumowi w czynnościach, często się powtarzających, lub nagle przychodzących, kiedy by rozum zastanowić się nie zdołał, np. mruganie powiek, ruchy, zapobiegające przy upadku i t. p. W tych wypadkach instynkt jest fizyczny; kiedy się przejawia w pożądaniu szczęścia, w skłonności do wierzenia drugim, w wierze w powszechność praw natury—jest duchowy.

2. *Nawyk*, *wprawa*. (Habitus), jest usposobieniem do pewnych czynów przez częste powtarzanie: nawyk bywa *duchowy*, np. w rachunkach, w wykładzie nauk i t. p.; *cielesny* — zdolność pływania i *mieszany*, w którym praca umysłowa łączy się z cielesną, np. muzyka, malarstwo i t. p. Nawyknienia duchowe dzielą się na trzy grupy: *umysłowe* — nauki, sztuki wyzwolone i wymowa; *nawyknienia woli* — dobre i złe, moralne i *uczuciowe* — do-

świadczanie wrażeń przyjemnych i nieprzyjemnych. Celem nawyknień jest pomoc dla duszy w jej działalności.

O stosunku zdolności duszy. Zdolności duszy mają względem siebie wiele podobieństwa i różnicy: czucie i umysł są zdolnościami biernemi, wola jest czynną; czucie i wola są objawami subjektywnymi, umysł — subjektywno-objektywnym. W porządku następstwa czucie poprzedza, potem działa umysł, w końcu wola. Wszystkie zdolności oddziaływają wzajemnie na siebie i na ciało i odwrotnie— ciało czyli usposobienia cielesne oddziaływają na duszę. Usposobienie cielesne nazywamy temperamentem, charakterem. Temperamentów mamy cztery: *choleryczny* — poważny, stateczny, pojętny, zdolny wielce z lotną wyobraźnią, przytem pyszny i ambitny; *krwisty* (sangwiniczny) — lekki, próżny, popędliwy, rozrzutny, czuły, ale i nie stały; *flegmatyczny* — ciężki, ospały, łagodny, ale i tępy i do wielkich czynów niezdolny; *melancholiczny* — skłonny do smutku, podejrzeń, mizantropji i sknerstwa, pamięć trwała, umysł wysoce intuicyjny, wola uparta. Podział ten jest sztuczny, abstrakcyjny; w jednostkach zwykle temperament jest mieszany.

CZĘŚĆ II.

Psychologja Racjonalna.

Psychologja Racjonalna jest nauką rozumowaną o Naturze, Początku i Końcu, czyli ostatecznym celu duszy ludzkiej. Stosownie do tego określenia Psychologja Racjonalna dzieli się na 3 części: o Naturze, Początku i Końcu duszy.

O Naturze duszy.

Dusza po łacinie nazywa się *anima* lub *mens*,—równoznacznie, chociaż określając ściślej, anima oznacza w duszy pierwiastek, ożywiający człowieka, właściwy i zwierzętom, a mens—pierwiastek myślący, rozum. Również, jak synonimy, używają się po łacinie mens i ego—rozum, dusza i jaźń; ściślej jednak biorąc rzecz, jaźń—ja oznacza całą osobę człowieka, z duszy i ciała złożoną. Tymczasem filozofo-

wie wyrazowi „jaźń“ nadają mniejszy zakres i stosują go nie do całej duszy, a tylko do jej świadomości o samej sobie. W obu więc wypadkach „jaźń“ nie stosuje się do pojęcia o duszy w całości. Dla poznania Natury duszy należy wyjaśnić jej duchowość, istotę, własności i stosunek jej do ciała.

1) *Że dusza jest istotą duchową, mamy dowód w zdolności czucia* i doświadczania w jednej i tej samej chwili różnorodnych i wręcz sobie przeciwnych wrażeń, np. zapachu, smaku, dźwięku, światła, gorąca i zimna, smutku i radości. Ten objaw dowodzi w nas pierwiastku duchowego, nie złożonego z cząstek materji, który w nas odbiera te wrażenia i wytwarza o nich pojęcie, jako jednostka czująca i oddziaływająca na te wrażenia, czego materja z natury swej podzielna i pozbawiona zdolności ruchu samodzielnego wytworzyć nie jest w stanie.

2) *Duchowości duszy dowodzi zdolność myślenia.* Jak pierwiastek czujący, tak i myślący, nie może być materjalnym. Wobec rozciągłości i podzielności materji pierwiastek materjalny myślący nie jest w stanie ująć w jedną myśl i wytworzyć jedno pojęcie o przedmiocie; ale odtwarzałby ten przedmiot częściowo

na każdej cząstce swej przestrzeni, jak np. lustro odzwierciadla oblicze na swej płaszczyźnie—każdą część oblicza na innym punkcie przestrzeni. W ten sposób uchwycony obraz pojęcia przez pierwiastek podzielny uniemożliwiłby wytworzenie całości pojęcia niepodzielnego, a tembardziej abstrakcyjnego, powszechnego i czysto rozumowego.

3) *Duchowości duszy dowodzi zdolność sądu i rozumowania.* W sądzeniu umysł ludzki zestawia i porównywa pojęcia dla orzeczenia o ich podobieństwie, lub niepodobieństwie. Do tej czynności wymaga się pierwiastku nie materjalnego, gdyż materja podzielna nie może wytworzyć jednego sądu o pojęciach różnych, lub podobnych, nap. o kwadracie i kole, o podobieństwie dwóch trójkątów.

4) *Duchowości duszy dowodzi wolna wola.* Istotnym przymiotem materji jest inercja i ruch zewnętrzny poniewolny; my tymczasem posiadamy świadomość wolności i działalności duszy naszej. Nawet ruch cząstek materji w toku elektrycznym i magnetycznym, ulegający stałym prawom, podług których objawia się i działa, nie ma w sobie nic podobnego z działalnością wolnej woli, nie podlegającej tym prawom i działającej nietylko niezależnie

od jakichkolwiek praw, ale i świadomie, że jest wolną. Ta niezależność woli jest ważnym dowodem duchowości duszy przeciwko materjalistom nawet tym, którzy przypuszczają w człowieku pierwiastek myślący i działający materjalny — niepodzielny; gdyż przyjąwszy niepodzielność tego pierwiastku, należałoby jednak uznać uległość jego prawom natury konieczną, machinalną, jako materji.

5) *Duchowości duszy dowodzi różnica, zachodząca między faktami i objawami fizycznymi i psychologicznymi.* Fakty materji, czyli jej czynność fizyczna, według pozytywistów, sprowadza się do ruchu i spoczynku w przestrzeni; fakty zaś psychologiczne, czyli czynność duchowa, nie wymaga przestrzeni, jak np. sąd, postanowienie. Przytem w czynności psychologicznej spostrzegamy współcześnie rozmaite objawy, jak chęć i czucie, czucie czynne i bierne. Jeśliby pierwiastek myślący był materjalny, objawy te nie mogłyby współcześnie powstać, jako zaprzeczenie jednego przez drugi, jako utożsamienie ruchu i spoczynku, co jest wprost niemożliwem. Nadto prawa różne, którym podlegają fakty i objawy fizyczne i psychologiczne, wykazują różnicę pierwiastku myślącego od materji. Według bowiem praw

natury—czynność fizyczna materji, ze względu na jej inercję, wywołuje się przyczynami zewnętrznemi, czynność zaś psychologiczna powstaje z przyczyn wewnętrznych, np. myśl o przedmiotach nieobecnych, czysto rozumowych i t. p., które na nas wprost i fizycznie nie oddziaływają. W czynności materji według praw natury jest ścisła równomierność między siłą ruchową i ruchem: im silniejszy materja otrzymuje popęd, tem szybszy odbywa ruch; w porządku zaś psychologicznym tej ścisłości nie widzimy; owszem, widzimy objawy wprost przeciwne, np. silny głos, wypowiadający rzeczy obojętne, przyjmujemy spokojnie, tymczasem cichy szept, ostrzegający nas o niebezpieczeństwie, lub wypowiadający rzeczy blizko nas tyczące, porusza nas lub obudza silną trwogę.

Przeciwnicy duchowości duszy zgadzają się wreszcie, że materja nieorganiczna myśleć i czuć niezdolna; to jest według nich, własnością materji organicznej, czyli raczej mózgu. Ale i materja organiczna nie może być pierwiastkiem myślącym i czującym, zarówno, jak i nieorganiczna. Jakkolwiek bowiem w materji organicznej spotykamy inne własności: ruch rozrostu i powiększania się, albo i

umniejszania się—stosownie do przybywania lub ubywania ciał zewnętrznych; zawsze jednak materja organiczna jest rozciągłą i podzielną i ulega koniecznie tymże prawom natury, co i materja nieorganiczna i zawsze jednakowo rozwija się i zmniejsza się w jednakowych okolicznościach i w podobnych jednostkach. Żeby rzeczywiście myśl była wytworem mózgu, bezwarunkowo musiałaby od mózgu zależeć i poddać się jego kierownictwu. Tymczasem w rzeczywistości widzimy przeciwnie, iż myśl rządzi mózgiem, jak i całem ciałem, pomimo ich oporu instynktowego, np. w dobrowolnem poświęceniu się na cierpienia i śmierć, w zatrzymywaniu uwagi nad pewnym przedmiotem, pomimo, iż mózg wyczerpany opiera się temu.

6) *Duchowości duszy dowodzi tożsamość i niepodzielność „jaźni“*. Gdy bowiem pierwiastek, czy elementy cielesne, w pewnym przeciągu lat w człowieku się zmieniają, świadomość jednak tożsamości osoby pozostaje niezmienną; czujemy i jesteśmy świadomi, że jesteśmy tą samą osobą, co kiedyś czuła, sądziła, rozumowała i t. p. Chociaż mózg nasz przyjmuje te wrażenia i wypełnia czynności przez różnorodne komórki, więc częściowo—jedne przez

komórki, czy nerwy, przeznaczone do widzenia, drugie przez słuchowe i t. d., komórki te się odmieniają i odnawiają; tymczasem świadomość nasza osobista, czyli jaźń, pozostaje zawsze niezmienną, zawsze tą samą; co dowodzi duchowości pierwiastku myślącego.

7) W końcu fakty i objawy psychologiczne jak przeciwne są materji nieorganicznej, tak i organicznej — mózgowej. Np. działalność rozumu jest faktem czysto wewnętrznym, jak chęć, pojęcie, różni się zasadniczo od ruchu molekuł i nerwów mózgowych, który jest czysto zewnętrzny i ulega stałym prawom fizycznym, t. j. jednakowo się objawia w podobnych okolicznościach, wywołujących go. Tymczasem wyrazy dwuznaczne, brzmiące jednakowo, różnie bywają pojęte, stosownie do przystosowania w myśli, np. zamek, królik, baba, kruk i tp.; przeciwnie, wyrazy różno brzmiące wywołują jedno pojęcie, np. Deus, Gott, Bóg, — homo, mensch, człowiek, — co wprost byłoby niemożliwem, gdyby pierwiastek myślący był materjalny i ulegał niezmiennym prawom w jednakowych okolicznościach i wpływach, a różnym w różnych — jednobrzmiący wyraz wytwarzałby jedno pojęcie, a różnobrzmiący—różne.

Materjalizmowi sprzyjali Locke (1632—1704) i Joufroy (1734—1842). Ci chociaż uznawali duchowość duszy; według jednak ich zdania duchowości duszy naukowo udowodnić nie można. W starożytności byli materjalistami, zaprzeczającymi duchowości duszy Anaximenes, Heraklit, Zeno, Demokryt, Epikur, w w. zaś XVII po Chrystusie: Hobbes i Spinoza; następnie: Helvetius i Holbach w w. XVIII; Cabanis, Broussais, Vogt, Buchner i Moleschott—w XIX wieku.

O istocie i własnościach duszy ludzkiej.

W dowodzeniu poprzedniem wykazaliśmy, iż dusza ludzka nie jest materjalna. Obecnie należy wyświetlić i udowodnić, czem jest i jaką jest dusza ludzka i jakie są jej własności. Dusza ludzka jest istota niezłożona (simplex), obdarzona działalnością, czuciem, rozumem i wolną wolą. Dusza ludzka „jest istotą“—substantia—oddzielną, pierwiastkiem myślącym, czującym i działającym w człowieku; jest „niezłożoną“—duchową, jak to wykazaliśmy uprzednio, stawiąc ją w stosunku przeciwnym do materji, złożonej z części. Dusza jest jedna w każdym człowieku, liczna w ilości jedno-

stek ludzkich, we wszystkich wykazująca jednostajne własności. Istotę duszy ludzkiej stanowi główny jej przymiot, który w poznaniu naszem poprzedza inne przymioty czyli własności duszy i jest ich podstawą zasadniczą w działaniu. Jakiż to jest przymiot? Nie zgadzają się filozofowie. Jedni twierdzą, że tym przymiotem jest zdolność myślenia, myśl, działalność; drudzy utrzymują, iż tym przymiotem jest spontaniczność, uważając ją za przymiot, odróżniający zasadniczo duszę od materji, ulegającej ruchowi koniecznemu, i towarzyszący wszystkim innym przymiotom duszy, jak: czuciu, myśli i działalności; wszystkie te przymioty wymagają w czynnościach swych pewnej akcji dodatniej lub ujemnej—odruchowej, — a tem jest spontaniczność—ruch wewnętrzny, nie podległy prawom fizycznym. Pomimo jednak niejasnego pojęcia naszego o istocie duszy naszej i niewyraźnego określenia głównego jej przymiotu, dzięki naszej świadomości wewnętrznej, jasno poznajemy główne zdolności i czynności duszy, jak to: percepcję, sąd, rozumowanie, twierdzenie, przeczenie, chęć, uczucia i t. p.; współcześnie świadomość nasza stwierdza, iż tych czynności pierwiastek jeden jest w człowieku: prosty, n i

złożony, nierozciągły, niepodzielny, — wręcz przeciwny istotnym przymiotom ciała.

O stosunku duszy do ciała.

Wobec istotnej różnicy między duszą a ciałem wynika pytanie, w jaki sposób te dwie różne substancje mogą wywierać wpływ jedna na drugą. Dla wyjaśnienia tego pytania należy bliżej poznać życie człowieka, które jest wynikiem tego stosunku. Życie wogóle wzięte jest ruchem wewnętrznym, czyli działalnością, za pomocą której istota porusza siebie albo wywiera pewne czynności na zewnątrz. Do życia wymaga się ruch istoty wewnętrznej— immanens—i jej własny, a nie zewnątrz i nie od obcej przyczyny pochodzący, a w końcu, żeby ten ruch był refleksyjny, na samą istotę działającą zwrócony, podtrzymujący i rozwijający w niej życie. To, co w istocie żyjącej zapoczątkowuje i podtrzymuje życie, nazywa się zasadą życia—principium vitale. W szeregu istot żyjących spotykamy trojaki rodzaj życia: roślinny, zwierzęcy i umysłowy (vita vegetativa, sensitiva et intellectualis).

Życie roślinne właściwe roślinom. Dwie są główne czynności życia roślinnego: żywienie się i rozmnażanie (nutritio et reproductio);

pierwsze ma na celu zachowanie jednostki, a drugie—rodzaju i gatunku roślin. Te czynności stanowią istotne przymioty, za pomocą których rośliny różnią się od minerałów czyli materji nieorganicznej. Jako zasadę życiową naturaliści przypuszczają w roślinach siłę mechaniczno-chemiczną; ona to ma wytwarzać życie roślin. Ponieważ jednak siła mechaniczno-chemiczna, jako materjalna, nie posiada ruchu wewnętrznego - spontanicznego, który jest zasadą życia, więc inni za zasadę życiową roślin uznają istotę, oddzielną od materji, niezłożoną, czynną, której wszakże duszą nazwać nie można, gdyż nie posiada czucia.

Życie zwierzęce, właściwe istotom czującym. Dwie są główne czynności życia zwierzęcego: zmiana miejsca i czucie. Zwierzęta bowiem posiadając własności życia roślinnego, obdarzone sa zdolnością ruchu z miejsca na miejsce i odczuwania wrażeń zewnętrznych. Zdolność czuciową w zwierzętach wykazują ich zmysły zewnętrzne i objawy bólu i uciechy. Temi zdolnościami zwierzęta różnią się od roślin. Zasadą życia zwierzęcego jest istota niezłożona i czynna. Czucie bowiem i oddziaływanie na nie wymaga pierwiastku różniącego się od zmysłów i narzędzi czucio-

wych. Istota czy pierwiastek, ożywiający zwierzę, jest podobny do pierwiastku, ożywiającego rośliny—z dodatkiem zdolności czucia.

Życie umysłowe jest własnością istot rozumnych i wolnych. Głównemi czynnościami tego życia są rozum i wola. Pierwowzorem tego życia jest Bóg Najmędrszy i Nieograniczony; niższy stopień zajmują Aniołowie, najniższy—ludzie, których życie duchowe zależy od ciała. Zasadą życia w człowieku jest dusza rozumna i wolna, i nietylko życia umysłowego, ale i roślinnego i zwierzęcego, jak o tem świadczy nasze poczucie wewnętrzne, wskazujące nam wyraźnie, iż jedna i ta sama istota w nas myśli, czuje i łaknie. Plato, idąc za Pytagoresem, przypuszczał w człowieku trzy dusze: *rozumną*—w mózgu, zadaniem jej jest rozważanie pojęć odwiecznych; *wrażliwą* (irascibilis)—w piersi przebywającą, jako zasadę ruchu i czynności; i w końcu *pożądliwą* (appetitivam)—w brzuchu, jako przyczynę namiętności, pożądliwości zmysłowej i pragnień zmysłowych. Za Platonem w średnich wiekach niektórzy filozofowie przypuszczali trzy dusze w człowieku z niektóremi odmianami co do ich miejsca w ciele i wzajemnego stosunku; w nowszych czasach, w XIX w., zjawił się

system dualistów, dowodzący, iż w człowieku oprócz duszy jest drugi pierwiastek—życiowy —vis vitalis. Ale wszystkie te systematy razem z Platońskim odrzucone są przez filozofów chrześcijańskich. Jedna więc dusza, duchowa, niepodzielna, jest początkiem i zasadą życia w stosunku do ciała.

O zjednoczeniu duszy z ciałem.

Chociaż różne są istoty dusza i ciało, jednak łączność ich wzajemna stwierdza się wzajemnem na siebie oddziaływaniem w ten sposób, iż ciało oddziaływa na duszę, dusza posługuje się ciałem, nadaje mu ruchy dowolne, wskutek czego mamy w sobie poczucie jedności natury i istoty w jednej osobie. To jest widoczne. Idzie tylko o to, jak określić i wyrazić tę łączność istot w jedności osoby człowieka. Łączność ta się określa w ten sposób, że dusza ma się do ciała w takim stosunku, jak forma do materji. Ciało z siebie przedstawia materję nieokreśloną; dopiero, gdy się z nim połączy dusza, nada mu życie i rozwój, staje się ciałem ludzkiem,—dusza więc formuje ciało—jest jego formą istotną, jak np. trzy linje w trójkącie stanowią formę istotną płaszczyzny w nim zawartej, a ponieważ za-

razem dusza nadaje i życie ciału ludzkiemu, jest więc formą jego, bezpośrednio je ożywiającą. Z rozłączeniem się duszy od ciała ostatnie jest już trupem rozkładającym się na pierwotne cząstki materjalne. Tego zdania byli perypatetycy i scholastycy.

Nie wszyscy filozofowie zgadzają się w poglądach na stosunek duszy do ciała. 1) Plato uważał duszę za sternika, kierującego ciałem, jakby łodzią, a więc i stosunek według niego ma być tylko okolicznościowy, a nie istotny; człowieka stanowi dusza, a ciało jest tylko narzędziem, co się sprzeciwia oczywistości naszego poczucia wewnętrznego, które nam mówi, że jak dusza, tak i ciało są częściami naszej jaźni—jednej natury i osoby.

2) Niektórzy filozofowie starożytni i późniejsi angielscy Cudwort i Leclerc przypuszczali substancję pośrednią (mediator plasticus) między duszą a ciałem, zbliżającą ich do siebie i umożliwiającą wzajemne oddziaływanie. System ten zaciemnia sprawę, pomnażając substancje i nie wykazując jasno, jaka jest natura tej substancji pośredniej, która, jeśli ma być duchową, to pozostaje ta sama trudność, co i z duszą w stosunku do ciała i odwrotnie.

3) System przyczyn okolicznościowych,

wymyślony przez Malebranche'a, który tłómaczy stosunek duszy do ciała bezpośrednim wpływem Boga, kierującego naszemi czynnościami przez pobudzanie duszy do czynów duchowych i przez komunikowanie jej wrażeń zmysłowych; działalność duszy indywidualna uważa się przez Malebranche'a jako okoliczność, wywołująca pośrednictwo Boże, np. chcę ruszyć ramieniem—Bóg wywołuje ten ruch i t. p. System ten nie wyjaśnia rzeczywistego stosunku duszy do ciała i prowadzi do panteizmu.

4) System zgodności uprzedniej (harmoniae praestitutae) dowodzi, że wpływ wzajemny duszy i ciała został ułożony i postanowiony przez Boga przy stworzeniu człowieka. Zwolennik tego systemu, Leibnitz, utrzymywał, że Bóg, przewidując poruszenia duszy, przystosował odpowiednie ruchy ciała. Jak poprzedni, tak i ten system jest fałszywy pod wielą względami, a oba znoszą wolność woli człowieka.

5) System bezpośredniego czyli fizycznego wpływu wzajemnego między duszą i ciałem (systema influxus physici seu causalitatis), utrzymywany przed Leibnitzem i po nim przez wielu filozofów. Według tego systemu dusza

i ciało wpływają na siebie wprost i rzeczywiście, tak, jak oddziaływają na siebie dwa przedmioty materjalne. Ten system jest możliwy do przyjęcia, jeżeli się pod tym wpływem rozumie łączną i nierozdzielną czynność duszy i ciała, jako istot *niezupełnych* (incompletae), ale uzupełniających się wzajemnie w jedności rzeczywistej, istotnej *jednej* natury i osoby człowieka. Gdyż ani ciało, ani dusza nie stanowią oddzielnie człowieka, a więc i działać, jak substancje oddzielne, nie mogą, a tylko w łączności wzajemnej. Stąd, kiedy człowiek myśli, rusza się, zmienia miejsce, rozwija się—są to czyny wspólne obu substancji duszy i ciała, połączonych w jednej naturze i osobie człowieka, chociaż różne stosownie do natury duszy i ciała; o działalności zaś samoistnej ducha i ciała w człowieku mowy być nie może, gdyż obie te substancje są niecałkowite, same w sobie, a wytwarzają całość istoty we wzajemnej łączności i są jakby oddzielnemi władzami tej istoty, zależnemi jedna od drugiej.

W jakiem miejscu ciała przebywa dusza ludzka? Scholastycy utrzymują, iż dusza jest formą ciała; powiadają, iż ona wypełnia całe ciało; nauka ich jest zgodną ze zdaniem

Kościoła. Fizjologowie naznaczają miejsce dla duszy w mózgu, inni w komórkach nerwowych.

O początku i pochodzeniu duszy ludzkiej.

Niektórzy z filozofów chrześcijańskich, jak Tertuljan i św. Augustyn, przypuszczali rodzenie się duszy każdego człowieka z duszy jego rodziców; według tego przypuszczenia rodzice, będąc początkiem ciała dziecka, rodzą też i duszę jego. System ten, zwany generacjonizmem i traducjonizmem, jest fałszywy z tej prostej racji, iż dusza ludzka jest niepodzielną i cząstkowo, jako odłam pewnej całości, rozmnażać się nie może; rodzice zaś twórcami nowej duszy być nie mogą, bo to jest w mocy tylko Bożej. Zresztą św. Augustyn w późniejszym czasie to przypuszczenie odrzucił. Chaldejscy i egipscy filozofowie, a także Orygenes i Leibnitz, przypuszczają, iż dusze są stworzone na początku świata, a potem łączą się z ciałem; system ich, utrzymujący preegzystencję dusz, nie wytrzymuje krytyki, gdyż ta preegzystencja jest zupełnie bezcelową i sprzeciwia się mądrości Bożej i nauce Teologów. W końcu Pytagoras, Stoicy, Manichejczycy uważają duszę za cząstkę bóstwa, po-

chodzącą z Boga przez emanację, co jest oczywistą niedorzecznością, zmierzającą do panteizmu. Według powszechnego zdania teologów, każdą duszę Bóg tworzy w chwili jej połączenia z ciałem, poczętem w łonie matki; od chwili połączenia dusza staje się zasadą życiową człowieka i siłą twórczą członków ciała. Zdanie to nazywa się kreacjonizmem.

O życiu pozagrobowem duszy.

Dusza ludzka jest istotą duchową, z natury swej zupełnie odrębną od istoty cielesnej, dlatego też, kiedy ciało ulega rozkładowi po rozłączeniu się z duszą, rozkład czyli śmierć ciała nie może powodować śmierci duszy. Dusza nie składa się z części, a więc i rozkładowi nie ulega; nadto dusza posiada zdolności, których używalność nie zależy od ciała, np. zdolności chęci, wyboru, rozumowania, wnioskowania, rozważania prawd koniecznych i t. p.; nawet samo czucie jest zdolnością i wytworem duszy, które, jeśli w tem życiu zależy od ciała, po rozłączeniu się z niem może być w inny sposób odbierane. Rozłączenie przeto duszy z ciałem nie pozbawia jej przyrodzonych zdolności i działalności; więc dusza może istnieć po śmierci ciała, tem bardziej, iż

celem jej ostatecznym jest poznawanie Boga, jako prawdy nieogarnionej, dobra najwyższego, które w całej pełności nastąpi po zwolnieniu się z więzów ciała. Dusza więc nie umiera, nieśmiertelność jej wypływa z jej przymiotów i zdolności i nazywa się nieśmiertelnością wewnętrzną—immortalitas ab intrinseco; wypływa i z mądrości i sprawiedliwości Bożej, która, uposażywszy duszę tymi przymiotami, nie niszczy jej, lecz owszem, zachowuje i naznacza życie wieczne, — z tego względu nieśmiertelność duszy nazywa się zewnętrzną — immortalitas ab extrinseco, t. j. z zewnątrz, z wyroków Bożych pochodzącą.

Pewność życia przyszłego opiera się na 1) istnieniu Boga sprawiedliwego, mądrego, dobrego i prawdziwego, 2) na istnieniu prawa moralnego, ludziom objawionego i 3) na wolnej woli człowieka do wyboru między złem a dobrem, co powoduje występki i zasługi jego, a stąd kary i nagrody. Te trzy prawdy są podstawowymi dowodami życia przyszłego duszy ludzkiej. Materjaliści nie uznają życia przyszłego, bo nie uznają duszy, jako istoty odrębnej od ciała. Tymczasem rozum bezstronny każe uznać życie przyszłe ze względu: na sprawiedliwość i mądrość Bożą, która nic

bez celu nie tworzy, a żadnego czynu ludzkiego bez nagrody, lub kary, nie zostawia,— gdy zaś w tem życiu nie zawsze cnota bywa należycie wynagrodzona, a występek ukarany, sprawiedliwość Boża będzie wymierzona w życiu przyszłem. Bóg dał człowiekowi pragnienie szczęścia; tymczasem na tej ziemi to pragnienie nie jest zaspokojone, więc byłoby próżnem i bezcelowem, gdyby nie było życia przyszłego,—co się sprzeciwia mądrości Bożej. Z tego pragnienia wypływa skłonność powszechna ludzi unieśmiertelnienia swego imienia przez zasługi w potomności i cześć, okazywana ludziom zasłużonym. Wreszcie życie przyszłe, jako nagroda wieczna i kara dla ludzi stosownie do ich czynów, uznana jest przez powszechną zgodność i świadectwo rodzaju ludzkiego (unanimis consensus populorum). Jeżeli człowiek życiem złem ściąga na się karę wieczną, jego to wina, w niczem nie zmniejszająca dobroci Bożej, która chce wszystkich zbawić, a wyświetlająca sprawiedliwość Bożą, oddającą każdemu według zasług. Z tego, co wyżej powiedziano o duszy ludzkiej, można ją określić, jako „istotę duchową, rozumną, wolną, przez Boga stworzoną i połączoną z ciałem, nieśmiertelną, do życia wiecznego

przeznaczoną". Starożytni określali człowieka —animal rationale, Św. Augustyn: —„Anima rationalis, terreno et mortali utens corpore."

O duszy zwierzęcej.

Zasada życiowa zwierzęcia niejednakowo się wyjaśnia przez filozofów. Kartezjanie uważają zwierzęta jako automaty, kierowane prawami fizycznemi; nowsi filozofowie przypisują zwierzętom taką duszę, jak i ludziom. Oba te zdania są błędne. Naprzód, że zwierzęta nie są automatami, dowody mamy w percepcji zewnętrznej, poczuciu wewnętrznem, wyobraźni i pamięci zwierząt; mają one zmysły zewnętrzne: postrzegają krzyk, postać i t. p., odczuwają wrażenia przyjemne i nieprzyjemne — spontanicznie, wyobraźnię zdradzają we śnie (pies szczeka, wyje przez sen), pamiętają drogę, dom, osoby, choć właściwie ostatnia zdolność nie jest pamięcią, lecz tylko assocjacją obrazów zewnętrznych. Zwierzęta więc posiadają zdolność działania spontanicznego-wewnętrznego, nie są automatami. Bodźcem i zasadą ich czynności jest instynkt przyrodzony, ślepy, właściwy każdemu zwierzęciu. Fałszem jest także, by zwierzęta miały duszę ludzką—rozumną i

wolną, gdyż niczem nie zdradzają rozumowania i refleksji, a stąd i naukowych badań, postępu i wynalazków, oraz poczucia i rozumienia prawd nadzmysłowych, cnoty, uczciwości, sprawiedliwości i t. p.; nie posiadają też mowy sylabowej, czy zgłoskowej, oraz wolnej woli. W tem się zwierzę zasadniczo różni od człowieka. Dusza zwierzęcia nie jest duchem, a tylko jakąś istotą niezłożoną od ciała ściśle zależną, nie mającą swych czynności odrębnych, a więc i z ciałem razem ginącą i ulegającą zniszczeniu.